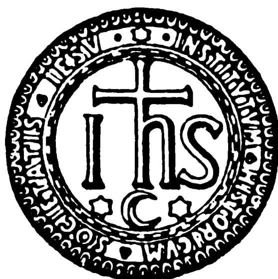
INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), the *Monumenta Historica Societatis Iesu Nova Series*, the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI), the archivistic series *Subsidia ad Historiam Societatis Iesu* (SAHSI) and the semestral review *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI).

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOL. LXXX, FASC. 159 **2011/I**

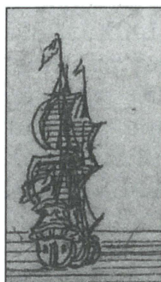


Table of Contents

Edmund A. Walsh S.J. and the Settlement of the Religious Question in Mexico[1]

Marisa Patulli Trythall*

Edmund Aloysius Walsh S.J.,[2] American educator-diplomat-priest and founder of Georgetown University's prestigious School of Foreign Service in Washington D.C., was sent on three diplomatic missions by Pope Pius XI. The first, to direct the Papal Relief Mission to Russia, was conferred upon him shortly after Pius XI's investiture on February 6, 1922. The second, to facilitate a solution to the church-state conflict which had generated the Cristero Rebellion in Mexico, was conferred in June of 1928. The final, to ascertain the advisability of opening an American Jesuit led educational institution in Baghdad, was conferred in July of 1930. The missions to Russia and Mexico placed Walsh on the front lines of two of the three countries which Pius XI was later to identify as the "terrible triangle": Russia, Mexico and Spain – so termed because of their fierce persecution of the Catholic Church.[3]

* Dr. Marisa Patulli Trythall holds both a Ph.D. in Eastern Church History and a Licentiate from the Pontifical Oriental Institute in Rome. She also holds Masters Degrees in both Political Science and Human Sciences from the University of Rome La Sapienza and in 2008/09 she was Visiting Researcher at Georgetown University, Washington, D.C., where she worked with the Papers of Edmund A. Walsh in the Lauinger Library Special Collections Research Center. (www.mptrythall.com)
The author wishes to thank Professor Solomon Sara S.J., of Georgetown University's Linguistics Department, Robert Emmett Curran, professor emeritus of history, Nicholas Scheetz, Manuscripts Librarian of the Special Collections Research Center and Richard T. Arndt, cultural diplomat and author, for the assistance, support and encouragement they provided her during her research period at Georgetown University. Her thanks also go to Robert F. Taft S.J., and Vincenzo Poggi S.J., professors emeriti of the Pontifical Oriental Institute, for their invaluable guidance and counsel.

1 This article was drawn from a lecture given by the author at Georgetown University during her residency as Visiting Researcher, 2008-2009.

2 Edmund Aloysius Walsh, * 10.X.1885, Boston (USA); S.J. 14.VIII.1902, Maryland Province; † 31.X.1956, Washington DC (USA). Rufo Mendizábal S.J., Catalogus Defunctorum in renata Societate Iesu ab. a. 1814 ad a. 1970, Roma 1972 p. 494.

3 The triangle was denounced in Pius XI's encyclical "Divini redemptoris", issued March 19, 1937.

The Russian mission occupied Walsh for almost two years and saw him functioning not only as the head of an extensive relief organization, but also as the papal representative to Bolshevik Russia during a period of particularly bitter church-state confrontations which included the Soviet show trial of Archbishop Jan Cieplak with its disastrous consequences upon the Soviet Catholic Church. The Mexican mission lasted two months (though it had been in preparation for a year) and saw Walsh playing a key, behind-the-scenes role in securing a *modus vivendi* which permitted the Catholic Church to retake its spiritual life in Mexico after a three year suspension of public rites.

Though Mexico in 1929 was hardly Bolshevik Russia in 1921, it did have an extremely anti-clerical constitution written in 1917 which, at its best – when the religious statutes were simply ignored – let the Church barely survive. When, on the other hand, the government was persecuting the Church by enforcing those religious statutes – as President Plutarco Elias Calles' government did from 1926 to 1929 – it could be just as ferocious, and just as deadly as the Bolsheviks. To a degree, this ferocity was tempered by the presence of the U.S. giant to the north, but there was a considerable reticence on the U.S. part to interfere in what was deemed to be a purely domestic issue. Father Walsh, of course, saw the parallels between the two situations and, in the biography which accompanies his article, "The Challenge to Religion in a Changing World" succinctly describes his involvement with them by saying that he "has represented Catholic interests before the Mexican and Soviet governments."[4]

The Church-State Confrontation in Mexico, 1926

The Mexican church-state situation, which had been conflictual but relatively dormant since the institution of the Constitution in 1917, changed with the election of President Calles. Calles took office in December of 1924 and the situation began deteriorating in the Fall of 1925. During the following winter a number of Mexican states adopted anti-clerical measures – specifying that priests must be married

4 Edmund A. Walsh, The Challenge to Religion in a Changing World, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science, 180/1935, p. 191.

or, in many cases, limiting their numbers.[5] In reaction to such clearly punitive measures, the Archbishop of Mexico, Federal District, José Mora y del Rio, stated once more the Church's objection to certain sections of the Constitution in an interview published in *El Universal* on February 4, 1926, which declared: "The Episcopacy, the priests and Catholics do not recognize – and we will combat – Articles 3, 5, 27, and 130 of the present Constitution. We cannot change this attitude or for any reason vary it without being traitors to our faith and to our religion."[6]

This forceful public statement by Archbishop Mora, who was also the President of the Mexican Bishops' Committee, directly conflicted with Article 130 of Mexico's Constitution which declared, among other points, that: "Ministers of denominations may never, in a public or private meeting constituting an assembly, or in acts of worship or religious propaganda, criticize the fundamental laws of the country or the authorities of the Government, specifically or generally."

The two positions were, of course, irreconcilable and the Mexican revolutionary government reacted forcefully. It was, in fact, simultaneously besieged by a number of economic and political problems including a substantial loss in revenues from petroleum exports[7] and a conflict with U.S. oilmen and land owners whose own vested interests in Mexico were threatened by provisions of the Mexican Constitution.[8] Observing the Constitution's anti-clerical provisions to the letter,[9] the government expelled 185 foreign born priests and

5 Douglas Slawson, The National Catholic Welfare Conference and the Church-State Conflict in Mexico, 1925-1929, in: The Americas, 47/1990, p. 71.

6 Walter Lippmann, Church and State in Mexico. The American Mediation, in: Foreign Affairs, 8/1930, p. 190.

7 "In 1921 Mexico accounted for 25 percent of the world's output of petroleum... By 1930 output was only 20 percent of what it had been in 1921..." Stephen Haber, Noel Maurer, Armando Razo, When the Law Does Not Matter. The Rise and Decline of the Mexican Oil Industry, in: The Journal of Economic History, 63/2003, p. 1.

8 Stephen D. Bodayla, Bankers Versus Diplomats. The Debate Over Mexican Insolvency, in: Journal of Interamerican Studies and World Affairs, 24/1982, p. 463.

9 These articles forbade church conduct of primary education, the existence of monastic orders and religious acts of a public nature outside of the church. They confirmed the nationalization of all church property and disqualified religious organizations from owning real estate. Article 130 denied juridical recognition to churches, subjected ministers (and numbers thereof) to civil control, required that ministers be native born Mexicans, forbade comment upon political

closed 73 Catholic convents.[10] Religious schools, both Catholic and Protestant, were also closed.[11] Finally, President Calles issued a presidential decree, *Ley Calles*, on June 21, 1926, which enabled the enforcement of the Constitution's anti-Church statutes by specifying fines and jail sentences for cases of disobedience.[12]

The Mexican Catholic Bishops' Committee reacted to this situation, particularly to the required registration of priests by civil authorities, deemed as undermining the Church's authority to select its own clergy,[13] by suspending public religious functions throughout Mexico as of July 31, 1926 – the day in which the government laws became effective.[14] This stand-off between the Church and the State, which deprived the Mexican faithful of Catholic rites for almost three years, soon led to a popular uprising which came to be known as the Cristero Rebellion – a bloody civil war which pitted ill-trained and poorly armed populist forces against the government's professional and, frequently, extremely brutal army. Notwithstanding these odds, however, this war caused considerable damage to the state and was still in progress three years later while negotiations to conclude it – and to begin public worship once more – were being carried out in Mexico City. Essentially there were 3 factions within the Catholic community: the Cristeros themselves who wished to continue the war, the *radical* clergy who were sympathetic to the war and concerned that an agreement (*Arreglos,* literally arrangements) with the State would be deemed a betrayal of the Cristero movement (and, for that matter, convinced that no agreement would be honored by the government), and

events in religious periodicals or within church functions and deprived ministers of the right to vote.

10 Lippmann, Church and State (n. 6), p. 190.

11 Edward J. Berbusse S.J., The Unofficial Intervention of the United States in Mexico's Religious Crisis, 1926-1930, in: The Americas, 23/1966, p. 33.

12 Lippmann, Church and State (n. 6), p. 191.

13 Like the Bolsheviks, the revolutionary government had founded its own national church in February of 1925, the "Iglesia Católica Apostólica Mexicana," clearly indicating its intent on destroying the Roman Catholic Church in Mexico. Under these circumstances, the fear was that Mexican civil authorities might refuse registration to priests who were so designated by the bishops and/or might register others as priests who had not been so designated by the bishops – effectively eliminating the Church's control of their own clergy.

14 Lippmann, Church and State (n. 6), p. 191.

the *conservative* clergy, identified more closely with Rome, who felt that an accommodation with the revolutionary state was the only way to further the long range interests of the Church.[15]

The Church-State Negotiations, 1926

Initiatives to conclude this situation were numerous and constant throughout the three-year period. The first direct negotiations between the Church and State took place on August 21, 1926 – only 3 weeks after the implementation of the *Ley Calles* and the suspension of Catholic rites. The Church was represented by Leopoldo Ruiz y Flores, Archbishop of Michoacán[16] and Pascual Díaz y Barreto S.J., Bishop of Tabasco[17] – the same two bishops who would ultimately conclude the *Arreglos* on June 21, 1929. Though he was Mexican born, Archbishop Ruiz, the vice president of the Mexican Bishops' Committee, was perceived as a *Roman* prelate who was a strong proponent of non-violence and of compromise in the face of the state's persecution.[18] Bishop Pascual Díaz, a full-blooded Indio who was secretary of the Mexican Episcopate and would be forced into exile in the following year because the Mexican government considered him to be "the intellectual force back of an alleged religious revolutionary movement,"[19] was, nevertheless, also compromise oriented.[20] He maintained strong relationships with the *radical* portion of the Mexican clergy which had supported suspending public rites and which would soon support the Cristero Rebellion. Later, in the summer of 1928, he would ask Edmund Walsh S.J. to personally carry a memorandum outlining the evolving radical viewpoint directly to Pius XI thereby setting in motion

15 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 54.

16 Leopoldo Ruiz y Flores, * 13.XI.1865 Arnealco, Querétaro (Mexico), † 12.XII. 1941, Morelia (Mexico). New Catholic Encyclopedia, II. ed., Gale 2003, pp. 408-409.

17 Pascual Díaz y Barreto, * 22.VI.1876 Zapopan (Mexico), S.J. 9.X.1903 Mexico; † 19.V.1936 Mexico. Mendizábal, Catalogus (n. 2), p. 362.

18 Mathew Butler, Popular Piety and Political Identity in Mexico. Cristero Rebellion, Michoacán 1927-29, Oxford 2004, p. 147.

19 Bishop Díaz Lands Here, Exiled by Calles. Scores Reds, in: The Brooklyn Daily Eagle, 1 Feb. 1927.

20 Peter I. Reich, The Mexican Catholic Church and Constitutional Change since 1929, in: The Historian, 60/ 1997, p. 80.

the events which ultimately culminated with the *Arreglos* in 1929.[21] During this initial negotiation with President Calles, the bishops affirmed their loyalty to the Mexican government and, as a premise for restarting religious rites, asked only that Calles would publicly clarify the government's policy regarding the registration of priests.[22]

The State was represented by President Plutarco Calles – the man who was President of Mexico from 1924 to1928, who had promulgated the *Ley Calles*, who would later conclude the *Arreglos* through his hand picked successor, President Portes Gil, and who would remain the political power behind the scenes well into the 1930s. In the course of the meeting, Calles expressed his enormous distrust of the clergy, his disgust for its allegiance to a foreign power, and his firm conviction that the Church was the enemy of the Mexican revolution. Nevertheless, after the meeting had concluded without an agreement, the bishops were approached by Eduardo Mestre, a lawyer, Catholic, member of the government and friend of both Calles and General Álvaro Obregón (President of Mexico from 1920 to 1924), saying that Calles would release a text declaring that the registration of priests was purely an administrative act, devoid of any intent to interfere in Church matters, and that he hoped the bishops would resume public worship. This text was published in *El Universal* on August 22, 1926, along with an appreciative note from the bishops who thought they had reached an understanding with Calles. Unfortunately an interview with Calles appeared in the same paper on the following day and, for whatever reasons, misquote, misunderstanding or change of mind,[23] it appeared to the bishops that President Calles had repudiated the agreement they believed had been reached.[24] The Bishops' Committee consequently interrupted further negotiations and the matter – which would soon degenerate into

21 Georgetown University Library Washington, D.C., Special Collections Research Center, Box 6 Folder 399, Edmund A. Walsh Papers, Memorandum sobre las bases de un posible arreglo de la cuestión religiosa.

22 Jean A. Meyer, La Cristiada, vol. 2. El conflicto entre la iglesia y el estado 1926-1929, Mexico City, 2005, pp. 293-294.

23 Eduardo Mestre maintained that the reporter of El Universal was responsible for Calles' change of opinion. Meyer, La Cristiada (n. 22), p. 305.

24 Lippmann, Church and State (n. 6), p. 192.

a bloody civil war and cause considerable suffering to both parties – was left unresolved.

Ironically, when the *Arreglos* was finally signed three years later, the actual agreement, though articulated in far greater detail (both the written and unwritten parts of the agreement) and prepared with far greater attention to legal points, was, essentially, built on the same foundation – a declaration of loyalty and patriotic support by the bishops and a declaration of the government's intent not to interfere in prerogatives which were properly those of the Church. In reality, this core agreement – essentially, a *modus vivendi* – was the only solution possible between two irreconcilable forces inextricably bound together within the hearts of a people who were, apparently, as fond of the spiritual consolation provided by the Catholic Church as they were of the individual liberties and equal opportunities guaranteed by the revolutionary State. Yet limited as this *modus vivendi* was, achieving it proved to be extremely elusive.

What was to change gradually over the next three years, then, was not so much the substance of this agreement, but rather the context – political, economic and historical – within which it functioned. The next negotiations would take place in the spring of 1928. In the meantime the Cristero Rebellion had broken out and, rather than being subdued in three short weeks – as his Secretary of War, Joaquin Amaro, had confidently assured President Calles in the summer of 1926[25] – the civil war was, instead, entering its second full year. At the same time, political relations with the United States had deteriorated considerably. By early 1927, the fear of war was strong in both countries.[26] There was, in fact, an insistent demand for military intervention by U.S. interests invested in Mexican oil fields or in Mexican land who felt that the recent changes in the laws effected by the revolutionary government had jeopardized their investments.[27]

25 Jean Meyer, La Cristiada. Mexico 1926-1929, in: Revista Criterio, 2349/2009, (www.revista-criterio.ar).

26 Robert Freeman Smith, The Morrow Mission and the International Committee of Bankers on Mexico. The Interaction of Finance Diplomacy and The New Mexican Elite, in: Journal of Latin American Studies, 2/1969, p. 155.

27 Smith, Morrow Mission (n. 26), p. 150-151.

A Change in Mexican-American Relations: Dwight Whitney Morrow

There was someone on the scene, however, who would prove instrumental in defusing this explosive situation: the American lawyer, banker and partner in the JP Morgan banking concern, Dwight Whitney Morrow. Morrow, in fact, knew Mexico's financial situation from the inside out. He had worked on the Mexican financial question (in which the JP Morgan Investment Bank was heavily involved) since 1926 and, during the first half of 1927, he had met regularly with influential Mexicans to discuss Mexican economic problems and their possible solutions.[28] He was, therefore, well known to the Mexican financial establishment and well versed in the economic problems facing the Mexican revolutionary government. He was also, as an investment banker, dedicated to peaceful economic development – both for the rewards this brings at home and for the profit this meant for international investors. He had, in fact, visited his friend and schoolmate, President Calvin Coolidge, several times in late 1926 and early 1927 in order to convince the president that only a peaceful solution to the Mexican problem would protect the U.S. investors.[29] This background in Mexican finance was to stand Morrow – and Mexico – in good stead when President Coolidge decided to appoint Dwight Whitney Morrow as the new American ambassador to Mexico. Morrow's selection as ambassador would prove to be a turning point for many of the serious problems facing Mexico – both economic and religious.

Morrow took up his ambassadorial post on October 29, 1927, with Mexico deep in the midst of the Cristero Rebellion. Though the official U.S. Department of State position was for non-intervention in such domestic matters, there was substantial concern about the situation at all levels of the U.S. government – if for no other reason than the fact that American Catholics, voters all, had been extremely vocal in urging U.S. intervention against the Mexican persecution of the Church. Morrow realized that the religious strife within Mexico was crippling all other activities, including busi-

28 Smith, Morrow Mission (n. 26), p. 155.

29 Smith, Morrow Mission (n. 26), p. 157.

ness, and, under warm recommendations from President Coolidge[30] promoted and oversaw the contacts between the Mexican government and the representatives of the Church throughout his tenure in Mexico. His perseverance in this object was remarkable and, finally, decisive. He followed these talks closely and it was he who prepared the letters which were exchanged at the end of negotiations. Morrow's personal friendship with Mexican President Calles, established shortly following his arrival in Mexico and based partially, of course, on mutual financial concerns,[31] permitted him to make suggestions regarding this delicate issue which, otherwise, might well have been impossible. Most certainly Morrow's success in suggesting a solution to the long-standing oil question which had bedeviled U.S.-Mexican relations for 10 years played an important role in preparing the way for the reopening of negotiations on the religious issue. Morrow discussed the oil problem with Calles shortly after arriving in Mexico and found Calles receptive to a solution which had been contemplated earlier in January of that year during the talks held at JP Morgan.[32] This solution, under Calles' guidance, was rapidly implemented by the government's judicial and legislative branches leading to a complete resolution of the oil controversy, announced by the State Department in the following March. This successful conclusion of a vexing problem had:

"... at least two immensely important consequences in the religious conflict. It convinced both President Calles and all but the most unintelligent of his opponents that American intervention need no longer be considered. This relieved the Mexican Government of its greatest fear, and therefore, of the greatest motive to violent action. It also compelled the opponents of the regime, both lay and clerical, gradually to face the fact that they could not count on outside assistance in carrying on rebellion against the government. The removal

30 Archivio Segreto Vaticano, Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico, 1928-1929, Pos. 521, Fasc. 229, Prot. 306/28, Mons. Fumasoni-Biondi Letter to Cardinal Gasparri, 12 Jan. 1928, p. 2.

31 Archivio Segreto (n. 30), Fumasoni-Biondi, Letter to Gasparri, 12 Jan. 1928, p. 3.

32 Smith, Morrow Mission (n. 26), p. 155.

of the interventionist threat cut the ground from under the intransigents in both camps."[33]

The Church-State Negotiations, 1928: Burke/Calles Letters

The second attempt at negotiating the church-state conflict, then, occurred at a favorable moment in which the newly arrived ambassador had won the complete confidence of the Mexican government and could, therefore, act as a respected and impartial mediator in this delicate question. For Morrow, an *Arreglos* was both a just cause and a vital part of his program to put Mexico on sound economic footing. The *Sterrett-Davis Report*, an independent analysis of Mexico's financial situation which had been compiled in the spring of 1928 at Morrow's suggestion (and with Mexico's complete collaboration), commented upon Mexico's church-state confrontation by observing that this situation tended to "unsettle confidence, reduce productivity, and make for unrest" with a consequent loss of revenue for the state.[34] There were, therefore, sound economic reasons to address this problem.

The second negotiations were carried out for the Church by an American, Father John J. Burke CSP, general secretary of the American National Catholic Welfare Conference. Father Burke had already begun his considerable services in support of the Mexican Church in 1925 – when the Mexican crisis first began.[35] He had been in contact with members of the U.S. State Department on various occasions and, in October of 1927, he met with Dwight Morrow, who was preparing to take up his ambassadorial post in Mexico, to urge Morrow to intercede with Calles regarding a religious settlement.[36] Later Burke was selected by the apostolic delegate in Washington, Bishop Pietro Fumasoni-Biondi (also serving as the apostolic delegate to Mexico), to be the Church's representative (acting informally "and without authority")[37] in the church-state negotiations arranged by Morrow with President Calles in

33 Lippmann, Church and State (n. 6), pp. 200-201.

34 Bodayla, Bankers Versus Diplomats (n. 8), pp. 465-466.

35 Slawson, National Catholic Welfare Conference (n. 5), p. 60.

36 Slawson, National Catholic Welfare Conference (n. 5), p. 71.

37 Slawson, National Catholic Welfare Conference (n. 5), p. 77.

the spring of 1928. During this round of negotiations, Father Burke (with his collaborator, William Frederick Montavon), had two face-to-face meetings with President Calles. The first of these meetings, held on April 4, 1928, yielded an official exchange of letters (the Burke/Calles exchange) which would serve as the general basis for the final set of letters exchanged a year later between President Emilio Portes Gil and Archbishop Ruiz. This Burke/Calles letter exchange is similar to the *modus vivendi* which had been proposed in August 21, 1926, but the settlement terms are outlined in greater detail. The letters themselves were written by Morrow – most likely, with the help of his assistant George Rublee.[38]

The second meeting held on May 17, 1928, also included the Mexican Archbishop Leopoldo Ruiz y Flores (who, in the meantime, had been exiled to the United States) and produced a second set of letters – identical to the first with the addition of a statement saying that the government respected all religious beliefs. These were transmitted to the Vatican for papal approval.[39] Morrow had strong hopes that this letter exchange would constitute the final settlement, but, as it turned out, there was a delay in the Vatican's response. Fumasoni-Biondi sent Archbishop Ruiz to Rome to discuss the negotiations and the initiative gradually evaporated in the ensuing events which included the assassination of the recently elected president, Álvaro Obregón. A few months later, on November 21, 1928, the apostolic delegate gave Rev. Burke a memorandum from Rome which specified that:

"The Holy See is not disposed to permit the resumption of worship unless and until the Mexican Government offers more reasonable conditions than those expressed in the letter of President Calles to Dr. Burke" and that "Promises of safe return of the Mexican bishops and eventual discussion of legislative changes should be given over the signature of the Mexican Government..."[40]

38 Marc Eric McClure, Earnest Endeavors. The Life and Public Work of George Rublee, Westport 2003, p. 189.

39 Lippmann, Church and State (n. 6), pp. 201-202.

40 L. Ethan Ellis, Dwight Morrow and the Church-State Controversy in Mexico, in: The Hispanic American Historical Review, 38/1958, p. 496.

So ended the second round of negotiations. Concurrently, however, a new initiative was developing. This involved Father Walsh and would effectively eliminate Father Burke's participation in the final negotiations. When Father Walsh actively entered the negotiation process (May 1, 1929) under the Pope's direct instructions as an observer and liaison, Ambassador Morrow identified Walsh as a representative of the "so-called radical element" as opposed to Father Burke whom Morrow identified with the "conservative faction" and with whom Morrow would have, in fact, preferred to continue handling the negotiations.[41]

A New Plan for Peace: The Memorandum

Father Walsh's personal involvement with this mission began in the spring of 1928 when he was contacted by Don Miguel Cruchaga y Tocornal, the former Chilean ambassador to the United States and at that time the president of the *Mixed Claims Commissions between Mexico and Germany and Mexico and Spain* which met in Mexico City.[42] A devout Catholic and an internationally respected arbitrator, Cruchaga had, during his presence in Mexico City, been approached by an "influential member of the Mexican clergy"[43] and given a five page document entitled *Memorandum* containing suggestions for a possible settlement of the Mexican religious question. Cruchaga passed this *Memorandum* on to Father Walsh who, in turn, carried it to the Vatican in late May of 1928. Walsh also carried an accompanying letter of explanation provided by fellow Jesuit and temporary fellow Washington resident, Bishop Pascual Díaz. This information had been given Walsh the night of his embarcation and, at Diaz's request, Walsh had prepared the letter in French.[44] Walsh remained in Rome for the month of June discussing this initiative.[45]

The five page, typewritten Memorandum, dated April 10, 1928, contained 3 sections entitled: "I. Historical observa-

41 Ellis, Dwight Morrow (n. 40), p. 501.

42 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 53.

43 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 53.

44 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport Spécial du P. Walsh au sujet du Mexique, p. 1.

45 Walsh resided at the Pontifical Oriental Institute in Rome from May 31 through July 2, 1928. Pontifical Oriental Institute in Rome, House Diary, 1926-1930.

tions concerning the religious conflict in Mexico; II. The futility of Catholic efforts to occupy public power in Mexico. The Church can live under the liberal Government based on a cordial and friendly understanding; III. Three possible solutions to the current religious conflict."[46]

Section one traced the history of the church-state conflict in detail. Section two, after analyzing the actual situation, stated that, given the failure of the United States to provide moral and/or material support to the rebellion, there was no possibility of that conflict succeeding against the government. The *Memorandum* then stated the belief that the government of General Obregón (the *Memorandum* assumes he will be elected as president in July of 1928), will not be able to pacify the country without previously securing an *Arreglos*. Consequently, in order to save the Mexican nation from imminent disaster, completely new negotiators should be found and talks should be urgently resumed – without intransigence or obstructionism – for the good of both the church and of the state. Section three outlined three theoretical solutions to the church-state conflict subdivided in the following categories:

1. Ultimate Solution - Complete reform of the Constitution's articles relating to the Church as suggested by the Mexican bishops in 1926. This solution is to be discarded due to the government's intransigence.
2. Medium Solution – Modification of the articles in the following form:
   (Thereafter follows a detailed exposition of the changes necessary to correct each of the Articles. No comment, however, is offered as to how this alternative might be accepted by the government.)
3. Minimum Solution – The government promises not to apply the articles of the Constitution which relate to the Church and, upon this basis, permits the resumption of worship with ample liberty in the exercise of the priestly ministry and in the functioning of the Catholic school in the way it was before February 1926.

46 Archivio Segreto Vaticano, Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico, 1928-1929, Pos. 521 Fasc. 229 Prot.1411/28, Anon., Memorandum, 10 IV. 1928, pp. 1-5.

The *Memorandum* then pointed out that this latter solution had been used to resolve the conflict over the enactment of the laws of 1857 and concluded by questioning whether something similar could not be obtained by extracting a formal promise in this sense from the government.[47]

The Vatican, concerned that the previous years of negotiations carried out by Father Burke under the supervision of the apostolic delegate to the United States, Bishop Pietro Fumasoni-Biondi, had not as yet arrived at a solution which provided reasonable guarantees, examined this proposal, underwritten by Bishop Pascual Díaz, carefully.

In his report to the Jesuit Father General Włodzimierz Ledóchowski of October 10, 1929, Walsh explains:

"The group handling the Mexican situation in Washington for three years, had full and unquestioned control. They accomplished nothing definite except much public interest and helpful proposals. The solution finally offered by P. Burke more than a year ago was refused by the Holy Father because it did not contain sufficient public guarantees. This was pointed out to me by His Holiness [emphasis in original] himself."[48]

It was for this reason, then, that new initiatives were of particular interest to the Vatican. The *Memorandum* took pains to document the persecution which the Church had suffered, the subsequent formation of the *National League for the Defense of Religious Liberty* and pointed out that these paramilitary forces had been sanctioned by the Church itself. This preamble identified the document's origins within the *radical* Mexican clergy and yet, the *Memorandum* went on to considerations regarding how a practical end to the church-state impasse might be effected – indicating that the writer, though in full sympathy with the Cristero cause, was not (or possibly – was no longer) an intransigent. *The Memorandum*, in fact, suggested a minimum solution which could be used to conclude the conflict. This solution, in essence,

47 Archivio Segreto Vaticano, Anon., Memorandum, (n. 46), p. 4.

48 ARSI, Prov. Mexicana 1407, Edmund A. Walsh, Letter to Włodimierz Ledóchowski, 10 Oct. 1929.

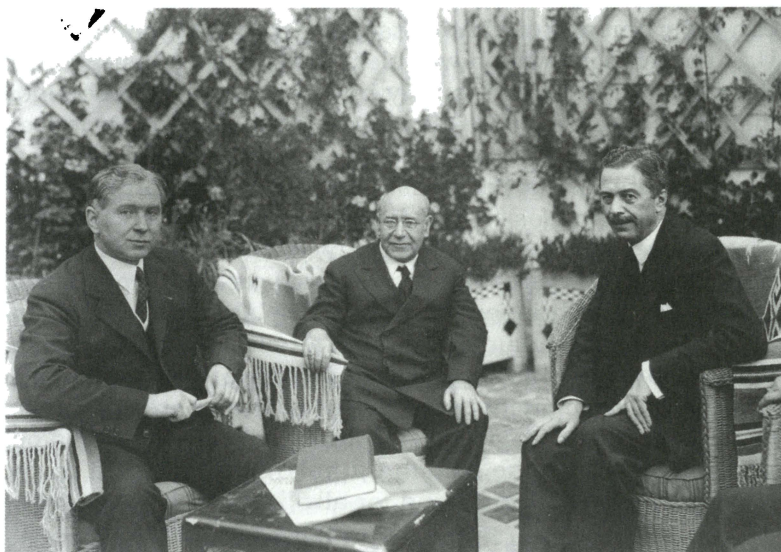


Photo Georgetown University

From left to right: Edmund A. Walsh S.J., Archbishop Leopoldo Ruiz y Flores, Don Miguel Cruchaga y Tocornal during the negotiation period in Mexico.

would be that the government simply ceased to apply the anti-clerical articles of the Constitution thereby, as it were, turning the clock back to February 1926[49] – before the Archbishop of Mexico, Jose Mora y del Rio, spoke out renewing the Church's opposition to the anti-clerical articles. Though such a possibility would mean abandoning hope of any immediate change in the church-state relationship, it indicated the willingness of the radical clergy to contemplate settlement terms which proceeded in this direction – to find a *modus vivendi* which would bring peace and allow resumption of Catholic rites. Changes to the law could then be effected constitutionally – through the legal processes guaranteed by the constitution. It was, in effect, a signal that part of the radical side of the clergy now understood that, realistically, the Cristero Rebellion could not prevail. The Mexi-

49 Sister M. Elizabeth Ann Rice O.P., M.A., The Diplomatic Relations Between the United States and Mexico, as Affected by the Struggle for Religious Liberty in Mexico, 1925-1929, Ph.D. Dissertation, Catholic University of America, Washington D.C., 1959, p. 159.

can government would not change the Constitution and the U.S. government, which was clearly giving its full support to President Calles – particularly now that the troublesome oil dispute had been settled on terms acceptable to American oil interests would never give its support to the rebellion. Furthermore, as Father Walsh would point out in his summary of the *Arreglos* "otherwise there would have been danger of increase in losses without any means of combating the propaganda organized by the Protestants and the Y.M.C.A [Young Men's Christian Association]."[50] In effect, President Calles, who was adamantly anti-Catholic, was of the opinion that each week without religious services would cost the Church approximately two per-cent of its congregation – an encouraging thought for a man who wished to use this opportunity to break the Roman Catholic Church's hold on the Mexican people "for once and for all."[51]

A New Plan for Peace: Bishop Diaz's Letter to the Pope

Bishop Díaz's letter to the Holy See which accompanied this *Memorandum* was of equal importance. It opened with a three point outline explaining the substantial impasse which faced the Mexican clergy. One: The opinion had spread throughout Mexico that the Pope himself had given his benediction to the armed insurrection and that indulgences would be bestowed on those who fought. Two: This impression had been re-enforced by the publication of a pastoral letter – authored by the Archbishop of Durango and published in Rome – which gave credence to this opinion.[52] Three: As a consequence, the people – convinced that the Pope wanted an armed insurrection – had continued to revolt and the bishops had no possibility of seeking a peaceful solution since, in so doing, the people would be shocked, believing that the bishops were no

50 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique.

51 Meyer, La Cristiada (n. 22), p. 273.

52 "To our Catholic sons risen in arms for the defense of their social and religious rights ... Be tranquil in your consciences and receive our benedictions ... We have seen him [PiusXI] moved on hearing the story of your struggle, we have seen him bless your resistance, approve all your acts, and admire all your heroisms." Archbishop Gonzales y Valencia of Durango, Pastoral Letter describing his meeting with Pope Pius XI, Rome, February 11, 1927. Published in: Lippmann, Church and State (n. 6), p. 197.

longer faithful to the Holy See.[53] In other words, the Church's ambiguous position over the past years needed to be clarified if there were to be any hope of a peaceful solution.

The second section of Bishop Díaz's letter, entitled *Possible Solution,* followed up on the *Memorandum's* recommendation of appointing new negotiators by presenting his suggestion to utilize the services of Don Miguel Cruchaga, an unbiased negotiator respected by both the Church and the Mexican government, "a friend to both parties", to facilitate an immediate contact with President Calles "and resolve this question in an amicable way". At the same time, Díaz recommended that secret visits be paid to a large number of the Mexican clergy and bishops still living in Mexico to place the accompanying *Memorandum* in their hands so that they were informed of the reasoning behind "the line of conduct which has been judged necessary in the present impasse."[54] This latter aspect of the mission was, in fact, to fall to Father Walsh. The very real danger of such contacts during such an unsettled period in Mexico (numerous anti-clerical atrocities had occurred) can be estimated from Father General Ledóchowski's letter to Walsh of February 3, 1929. After counseling the utmost secrecy and care in contacting the Mexican clergymen – many of whom were wanted by the government – Ledóchowski tells Walsh that he will offer 100 masses for him.[55]

Díaz's plan, of course, would have had the distinct advantage of by-passing the role which the U.S. government, through the personage of Ambassador Morrow, had come to play in the negotiations – a role which was viewed with extreme mistrust by many Mexicans – and of by-passing Burke whom many of the clergy felt had been "hoodwinked" during his negotiations with President Calles.[56]

Additionally the plan was apparently intended to capitalize on the expected election (July 1, 1928) of General Álvaro Ob-

53 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport Special du P. Walsh au sujet du Mexique, p. 1.

54 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport Special du P. Walsh au sujet du Mexique.

55 ARSI, Włodzimierz Ledóchowski, Letter to Edmund Walsh, 3 Feb. 1929, Prov. Maryland, 1929 VII, p. 363.

56 Ellis, Dwight Morrow (n. 40), p. 497.

regón as the new President of Mexico. Obregón had undertaken negotiations with the Church hierarchy on previous occasions[57] and shown himself to be a moderate. Furthermore he was in contact with Bishop Díaz immediately before the July election. He sent a message to Díaz in Washington assuring him that all was proceeding satisfactorily.[58] This would explain, very likely, why Bishop Díaz had suggested that Don Cruchaga, once papal endorsement was secured, should make immediate contact with the Mexican government in the month of July. Settling the church-state issue as soon as possible, preferably before he actually took office on December 1, seems to have been a part of General Obregón's agenda.[59] From the government's point of view, such an agreement would delegitimize the Cristeros who, in their continuing belligerence, had succeeded in doing damage to the country's economy and the resulting armistice would, in turn, remove a vexing and costly problem from the government's agenda. Bishop Díaz, on the other hand, evidently believed that Obregón's election was an auspicious opportunity and that the Church should move swiftly to take advantage of Obregón's moderate position in its regard.

In response to Bishop Díaz's request, the Vatican instructed Walsh to work through Don Cruchaga with the Mexican government to adjust the church-state question along the lines indicated in the *Memorandum.*[60] Before Walsh left Rome, Pius XI clearly outlined the conditions he required in order to accept a settlement. These were enumerated by Walsh in his August 14, 1929, report reviewing his mission for the Vatican.[61] When Walsh left Rome in the summer of 1928, then, he was well versed in the Vatican's terms for settlement and well aware of the considerable rift among the Mexican clergy which he was asked to bridge.[62]

57 Meyer, La Cristiada (n. 22), p. 307.

58 Meyer, La Cristiada (n. 22), p. 328.

59 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 50.

60 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 53.

61 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport Spécial du P. Walsh au sujet du Mexique.

62 As to the practical matters of the mission, the Vatican specified that Walsh should travel to Mexico in his function as a professor of Georgetown University and, if asked about his presence there, should justify it with his activities as a University teacher and administrator. This

Events Delay and Alter the Vatican Plan

Father Walsh's mission with Don Cruchaga, however, though now sanctioned by the Pope himself, was not to take place as originally planned – neither as to timing (events in Mexico would cause a 10 month delay) nor as to protagonists. On July 17, in fact, Mexican President-elect, Álvaro Obregón, was assassinated. The months thereafter were turbulent, suspicions were high, and, given the atmosphere of mutual distrust between various political factions, not conducive to negotiations. Later in the fall, the out-going President Calles would prefer to let the interim President, Emilio Portes Gil, handle these negotiations. Once Gil was installed (December 1, 1928), he required time to settle in and, just as things seemed to be calmer, the Escobar rebellion broke out in March of 1929 – attracting the government's full attention. Quelling this brief but very serious threat from the army (organized by dissatisfied followers of the recently assassinated General Obregón), proved to be extremely costly and further damaged the Mexican government's seriously impaired ability to repay its international debts.[63] It did provide, however, a concrete opportunity for the clergy to demonstrate their loyalty by refusing to support this rebellion, advising the Cristeros not to join it and condemning violence – a significant gesture of support which was not lost upon the government.[64] The United States also reaffirmed its support by supplying the Mexican government forces with much needed military equipment. Walsh's telegrams to Father General Ledóchowski throughout the spring of 1929 reveal that he was awaiting Don Cruchaga's signal. Cruchaga, in turn, was measuring the political temperature in Mexico to find the op-

'cover' was useful in allowing Walsh to circulate freely in Mexican society without drawing undue attention to his presence. The Vatican also stipulated that Walsh must never comment directly upon these negotiations to the press and, in the future, he should neither write nor lecture on these negotiations. The materials he accumulated – letters, documents, articles, notes, diaries, etc. – were to be consigned, in toto, to the Holy See at the completion of the negotiations. It was, literally, to be a "secret" mission – a secrecy which was, naturally, impossible to maintain, even at the time, and which has complicated the perception of the mission – and Walsh's role within it – from that moment on. ARSI, Prov. Mexicana 1407, Edmund A. Walsh, Letter to Włodimierz Ledóchowski, 10 Oct. 1929.

63 Josefina Z. Vázquez, Lorenzo Meyer, The United States and Mexico, Chicago 1985, p. 139.

64 Lippmann, Church and State (n. 6), p. 203.

portune moment to re-open negotiations. Finally, on April 14, 1928, Walsh telegrammed Ledóchowski that the conditions were "sufficiently changed to permit voyage within one week,"[65] signifying that Cruchaga believed the government, in the wake of its successful suppression of the Escobar rebellion, could once more devote its attention to the religious question.

In effect, the extent of Don Miguel Cruchaga's efforts in assisting these negotiations is, unfortunately, little documented. Walsh listed many of Cruchaga's actions which facilitated Walsh's work and permitted him, and the bishops as well, security, seclusion and complete autonomy during the negotiations in Mexico City – the use of the Chilean embassy properties, personnel, diplomatic code, diplomatic immunity, etc.,[66] but undoubtedly Cruchaga's reputation, his contacts and friendships within Mexican society directly favored the success of the negotiations as well. Above all, Don Cruchaga was, by profession, a lawyer specialized in international law. He had taught international law at the University of Chile for six years (1900-1906) and, during the intervening 23 years, had practiced it in numerous international posts and commissions of great prestige. At present, in fact, he was practicing it on behalf of the Mexican government. If anyone in these negotiations knew exactly how to write clear, legal statements which would "stand up in court" and how to insure that these statements were legally binding under the Mexican Constitution, it was Don Cruchaga. It would seem most likely, then, that Father Walsh would have consulted Don Cruchaga with regard to the legal wording and phrasing which should be used to clearly express the Church's position as well as with regard to other legal issues. Certainly Don Cruchaga knew the difference between a gentlemen's agreement and an international treaty and, given his presence on the scene, it seems fair to surmise that he assisted Father Walsh throughout this period with professional legal advice of the highest quality. Furthermore, his presence as

65 ARSI, Prov. Mexicana 1407, Edmund A. Walsh, Telegram to Włodimierz Ledóchowski, 14 Apr. 1929.

66 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique.

a highly respected South American diplomat who was well known internationally, undoubtedly lent credibility and an international balance to the negotiations.[67]

Don Cruchaga had first approached Ambassador Morrow in mid-November of 1928. At that time, he explained the new situation involving the Pope's selection of Father Walsh, gave Morrow a copy of the Memorandum which Father Walsh had brought to the Vatican that summer, and asked Morrow to intercede with President Calles to set up new talks. His approach to Ambassador Morrow as an intermediary indicates that, in the wake of the new political situation determined by General Obregón's assassination, Cruchaga had realized the impossibility of his direct personal intervention with the Mexican government – as originally envisioned by Bishop Díaz's plan. The negotiation would, of necessity, now be with Calles – or a pawn of Calles – and would, therefore, pass through the U.S. Ambassador's hands. Not surprisingly, Morrow was puzzled by the change in Vatican representation and, understandably, he was hesitant to discard Fr. Burke at this point – particularly since he was aware of Calles' confidence in Burke. Nevertheless, he did speak with President Calles at Don Cruchaga's request, but Calles, about to leave office in a short time, was unresponsive.[68] Morrow left Mexico shortly after the interim President, Portes Gil, took office on December 1, 1928, and would return to the U.S. Embassy in early February, 1929. The next recorded meeting he had with Cruchaga was three months later, at the beginning of the final negotiating period.

The Church-State Negotiations, 1929: *The Arreglos*

That a considerable amount of diplomatic preparation had been done in the meantime – by Morrow and by others, is clear from the events that followed. Don Cruchaga and Father Walsh arrived in Mexico City on May 1, 1929, and began meetings with Ambassador Morrow. During that first week, both President Portes Gil and Archbishop Ruiz released pub-

67 The Church expressed its gratitude by awarding Don Cruchaga The Grand Cross of the Papal Order of St. Gregory the Great – one of the highest honors the Catholic Church can bestow on a lay person.

68 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 54.

lic conciliatory statements which, in fact, set the stage for the final negotiations held the following month. Ambassador Morrow, hoping to take immediate advantage of this moment, proposed the draft of a new letter for Archbishop Ruiz to send to President Gil.[69]

This five-point draft, included with a letter to Archbishop Ruiz on May 11, was now written in collaboration with Father Walsh (advised, very likely, by Don Cruchaga) and displays a new style – both in the succinct, legalistic wording of four points already mentioned (but not as clearly articulated) in the Burke/Calles exchange – and in its inclusion of an important new point specifying the Church's right to impart religious education on Church grounds.[70]

As Morrow himself commented, the language was designed to "be more satisfactory to the intransigents than anything heretofore covered."[71] Morrow's perception of the necessity of such concessions to the "intransigent bishops" is, undoubtedly, evidence of Walsh's influence. Walsh, who was making every effort to legally guarantee the rights of the Church, was also well aware of the importance of convincing all members of the Church hierarchy of the seriousness of the negotiations. It is to Morrow's credit that he was subsequently able to convince President Gil (and even more so Calles – who retained the final say)[72] to accept this change in tone and substance.[73] Although this letter was not sent by Archbishop Ruiz at the moment, the 5 point text would become an integral part of President Gil's final declaration.

Over the next six weeks, Don Cruchaga and Father Walsh, as Walsh described it, "prepared the terrain" in Mexico for the arrival of Archbishop Ruiz and Bishop Díaz.[74] Ambassa-

69 Ellis, Dwight Morrow (n. 40), p. 500.

70 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 56.

71 Ellis, Dwight Morrow (n. 40), p. 500.

72 Ellis, Dwight Morrow (n. 40), p. 502.

73 Achieving the Arreglos – and the consequent end to the costly Cristero Rebellion – was, by now, an economic necessity for Ambassador Morrow as well as for President Gil and Calles. At that moment, Mexico's finances were in such a desperate shape that the government's capacity to repay its debts to the United States (among others) was seriously impaired. Bodayla, Bankers versus Diplomats (n. 8), p. 478.

74 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, paragraph 5.

dor Morrow was out of town for part of this time to attend his daughter's wedding to Charles Lindbergh, but he scheduled his return to coincide with the return of the exiled clergymen[75] accompanying them from Washington to San Antonio on the train.[76]

The bishops arrived in Mexico on June 9. Following their arrival in Mexico City, Archbishop Ruiz, who had recently been designated the Apostolic Delegate to Mexico, and Bishop Díaz had two private meetings with President Emilio Portes Gil on June 12 and 13. Amidst intervening consultations, coded telegrams to and from the Vatican, and more consultations, Ambassador Morrow, Father Walsh and Don Cruchaga hammered out the final conditions and the letters to be exchanged between President Gil and Archbishop Ruiz. On June 21, 1929, the Arreglos – essentially an exchange of letters constituting an agreement between the participants – was concluded. As in the first modus vivendi of August 21, 1926, the foundation rested upon the Bishops' declaration of loyalty to the government and the President's declaration of non-interference in Church matters. In the end, the solution adopted was remarkably close to the modus vivendi which had been proposed by the Memorandum which Bishop Díaz had entrusted Walsh to present to the Vatican the year before. It also corresponded, in print at least, to the list of seven conditions outlined in a second memorandum (a sort of updated version of the earlier memorandum – though seemingly written by a different author) which was found among Walsh's papers, Memorandum on the basis for a possible settlement of the religious question.[77] Walsh's meticulous notes written in longhand on this document indicate that it served as his, and most likely the bishops', reference point during the negotiations.[78]

75 Bishop Pascual Diaz was exiled in January of 1927 and arrived in New York on February 1, 1927 (Bishop Diaz, Exiled by Calles, Lands Here, Scores Reds, in: Brooklyn Daily Eagle, New York, 1 Feb. 1927). Archbishop Ruiz y Flores was exiled shortly thereafter and took up residence in Washington D.C. where, by April 30, 1927, he was "the spokesman for the exiled bishops in the United States." (Lippmann, Church and State [n. 6], p. 197).

76 Church Parley On In Mexico Monday, in: Philadelphia Public Ledger, 7 June 1929.

77 Georgetown University Library (n. 21), Folder 399, Edmund A. Walsh Papers, Memorandum sobre las bases de un posible arreglo de la cuestión religiosa.

78 This Memorandum has a preamble containing much the same historical analysis as the earlier memorandum. It cites the Catholic fears of surrendering arms, because, once unarmed, they

Edmund Walsh's Mission to Mexico

Walsh's report to the Holy See, *Report by Rev. Father Edmund Walsh, S.J. on the settlement of the Mexican religious conflict*, (written in French and dated August 14, 1929) – though somewhat cryptic and certainly not detailed – offers us an overall view of Walsh's activities throughout this crucial period:

"Father Edmund Walsh S.J., accompanied by Ambassador Cruchaga arrived in Mexico on May 1, 1929; following the instructions received in Rome, he traveled in lay clothes as a professor of Georgetown University. He has found occasion to make immediate contact with the catholic and government milieux of the capital. At the request of Monsieur Cruchaga, a person highly regarded in his country, the Chilean government has placed its diplomatic code at Father Walsh's disposition as well as the services of the embassy's first secretary, Monsieur Sergio Montt – former secretary of the Chilean embassy of the Vatican. All three reside in the same home which enjoys diplomatic immunity. Having been thus introduced by a diplomat of renown, Father Walsh had the opportunity to discuss the religious question with the most important personalities of the Republic under very favorable conditions. The results of these discussions are found in the series of telegrams already housed in the archives of the Secretary of State (May-June, 1929)."[79]

can be killed notwithstanding the government's guarantees. It also maintains that the League for the Defense of Religious Freedom (LNDLR) could defend itself and, with adequate arms and simultaneous action, could topple the government, but it concludes that the Mexican government has the support of the American government and, therefore, the League will never receive sufficient arms. The memorandum expresses great personal animosity for Ambassador Morrow who is seen as an enemy, fraternizing with the rulers. Acknowledging this impasse, the memorandum continues with an articulated set of terms for settlements which are divided again into three categories: *Solución deseada y racional, Soluciones Tolerables, Soluciones Imposibles*, plus seven precise conditions which need to be met in the case of an *Arreglos* listed under the heading *Bases para cualquiera reforma*. This memorandum mentions the Hoover administration which was inaugurated in January, 1929, so the memorandum was evidently written in the spring of 1929. It has been personally annotated by Walsh. The checks or crosses he has placed before each of the suggested settlement terms, as well as his written comments at the side of the pages, suggest that he used this memorandum as a check list for monitoring how well the radical clergy's terms had been meant during the final negotiations.

79 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend P Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, paragraph 1.

In the second paragraph of his report, Walsh recounts his dinner in Washington with President Herbert Hoover. Hoover had taken office in January of 1929 and, in the meantime, had reappointed Dwight Whitney Morrow as the United States Ambassador to Mexico.

"A few days before his departure for Mexico, Father Walsh was invited to dine with the President of the United States, Mr Hoover. Given the help one might expect from such a high position, Father Walsh judged it opportune to let President Hoover know about his projected voyage. The President showed himself to be personally interested and agreeable. Of his own initiative, he offered to telegraph in code to the American Ambassador, Mr Morrow, in Mexico, in order that he put all of his influence and good service at the disposition of Father Walsh for the solution of the religious conflict. This result demonstrates the effectiveness of the friendship with Mr Hoover – a reciprocal friendship which began in 1922 when Father Walsh was head of the Pontifical Mission in Russia."[80]

Most likely, this presidential telegram resolved any lingering doubts which Ambassador Morrow nurtured with regard to Walsh's participation in these negotiations – i.e. not only was Edmund A. Walsh the Pope's personal representative to these negotiations, he also had the personal confidence of the President of the United States.

The third paragraph of Walsh's report throws additional light on Walsh's activities during his early weeks in Mexico:

"Father Walsh dealt with visiting the bishops who were in hiding and the selected priests – the results of these conversations have been communicated by telegrams – above all in the one of May 12 addressed to Gisa (Father General of the Jesuit Order) and the one of May 17 addressed to Cardinal Gasparri – sent through the agency of the Chilean embassy."[81]

80 Ibidem, paragraph 2.

81 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Reverend Père Edmond Walsh S.J. sur le réglement du conflit religieux au Mexique, paragraph 3.

This paragraph documents that Walsh followed Bishop Diaz's advice as made in the second section of Diaz's letter to the Pope in 1928. As the personal emissary of the Pope, Walsh visited "five bishops, various prelates and competent Mexican and foreign laymen."[82] In contrast to the Mexican bishops living in exile, these clergymen had remained within the country next to their people. Walsh discussed the pending negotiations with them and, subsequently, communicated their "divergent opinions" to the Vatican. Fortified by this direct contact with their opinions and by the trust which he had received from the Pope, Walsh along with Cruchaga and Morrow, both of whom knew the Mexican political scene intimately, devised a plan which was sent to the Vatican Secretary of State on May 17, 1929.[83] Walsh explained that this plan was a *modus vivendi* – not the complete solution – but that it was a tolerable beginning considering the actual circumstances. The seven points of the plan touched systematically on the church-state issues to be resolved and included indications regarding the practical steps the Church would need to take in the future. The plan itself demonstrated a remarkable unanimity of opinion on the part of the three diplomats who framed it – both as to what realistically could be expected and what must be obtained from these negotiations.

Presenting a clear idea of the reality of the situation to both the Vatican and to the Mexican clergy was, in fact, one of the important contributions which Walsh made to the extremely delicate negotiating process. In particular his contact with the Mexican clergy who had remained in the field – often at great personal sacrifice – allowed him to directly convey the Pope's concern for their opinions and appreciation of their continued service under such difficult conditions. Walsh's first hand contact helped assure the unity of the Mexican clergy – if not in agreement with the Church's desire to ne-

82 ARSI, Prov. Mexicana, Praeposito Provinciale, 1929, Edmund Walsh, telegram to Father Ledóchowski, 12 May 1929. Typewritten copies of telegrams transmitted by Chilean Embassy (in Spanish), p. 1.

83 ARSI, Prov. Mexicana, Praeposito Provinciale, 1929, Edmund Walsh, telegram to Cardinal Gasparri, 17 May 1929. Typewritten copies of telegrams transmitted by Chilean Embassy (in Spanish), pp. 2-3.

gotiate with the State, at least in common faith and papal loyalty.[84]

Ambassador Morrow acknowledged this when he commented positively that Walsh had contributed to the process by "keeping some former intransigents from impeding the negotiations."[85] This remark, of course, might seem to indicate that Walsh had, in some way, kept these radicals out of the process, but the opposite would seem to be true. Not only did he consult them, he did his best – within the limited space he had to maneuver and with the limited tools he had at hand – to follow their suggestions and attain their goals. That space, to be precise, was the space allotted to the declarations made in President Portes Gil's final letter. And the tools he was allotted were words – precise words with clear, non-ambiguous meanings – statements with legal validity that could be appealed to juridically by Mexican Catholics in the future. He explains this pragmatic strategy in the seventh point of his report:

"Given the impossibility of an integral reform of the Mexican Constitution, it was decided by the representatives of the government and those of the Holy See, that the presidential declaration would act as the fundamental charter guaranteeing the Church's essential liberties juridically. This declaration must serve as the criteria in the conflicts to come, the drafting of its formulations is of the greatest importance, because in the moment when the Constitution will be reformed, this benevolent declaration will serve as the rule by which to interpret the existing laws in a sense which is favorable to Catholics. Consequently, all future conflicts will be treated according to this declaration and not according to the hostile texts of the revolutionary laws of 1917."[86]

84 "I found divergent opinions which can only be reconciled by the decision of His Holiness to whom all will submit in a sincerely catholic spirit." ARSI, Prov. Mexicana (n. 82), p. 1.

85 Matthew A. Redinger, American Catholics and the Mexican Revolution 1924-1936, Notre Dame, Indiana 2005, p. 109.

86 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, paragraph 7.

This seventh paragraph indicates how Walsh approached the declaration – the drafting of its formulations is of the greatest importance. The letter exchange was not to be the polite protestations of mutual goodwill which characterized the Burke/Calles correspondence. It was, rather, intended to provide a legal document, ratified by the president's signature, which set in place precise conditions that would be respected by the state in the future. They could, Walsh reasoned, provide a legal, constitutional defense against at least some of the excesses of persecution which the Church had suffered since the Constitution was written in 1917. Assuring this legality, he explains in his sixth point, had been done in the following way:

"In accordance with the verbal instructions received from His Holiness in June 1928, Father Walsh arranged with the American Ambassador – who, from the beginning, was of precious service – that the President's declaration was printed in the 'Acto Diario de la Federación'[87] thereby assuring an official public pronouncement which was visible to the entire world. It was precisely this element which was missing from the preceding project, elaborated 18 months earlier."[88]

In other words, Father Walsh, through the good offices of Ambassador Morrow, saw to it that President Gil's letter was published on June 22, 1929, the day following the exchange of letters, in the Mexican equivalent of the United States of America's *Congressional Record* thereby insuring that compliance with the *Arreglos* was mandatory by law throughout Mexico. Constitutionally, this publication gave the President's letter a legal value (the character of an executive decree) which the earlier exchange between Burke and Calles,

87 "The Official Diary of the Federation is the organ of the Constitutional Government of the United Mexican States which has the role within the national territory of publishing laws, regulations, agreements, circulars, orders and other acts which are issued by the powers of the Federation so that they are properly observed and implemented in their respective areas of competence." Translated from: Breve Historia del Periódico Oficial en México, Diario Oficial de la Federación, Secretaría de Gobernación, http://dof.gob.mx/historia.php.

88 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, paragraph 6.

a sort of gentlemen's agreement, had completely lacked. As Walsh's report clarifies in the eighth paragraph, the exact formulation of the letters was a complex and time-consuming part of the final negotiations:

"From their arrival, the two Mexican bishops personally carried out the negotiations with the President. Father Walsh, assistant to the American ambassador and to Monsieur Cruchaga, prepared the texts of the two declarations. The first draft for the declaration to be presented by the President, was judged by all the Church representatives to be too strict, intransigent and insufficient. The American Ambassador, with Father Walsh, elaborated the second draft, presented it to the President and discussed it with him for an hour in order to convince him to accept the text. Ultimately a text which was acceptable to both parties was formulated and the essential points were sent to the Vatican by coded telegram."[89]

The Arreglos Text and the Burke/Calles Letters

All of the participants in this negotiation wished to conclude the *Arreglos*. They knew the terrible price which both sides had paid in the two years and nine months since the first negotiation had failed and they were all aware of the general terms which were mutually acceptable. Without Walsh and Cruchaga's presence and, most particularly, Walsh's awareness of Pius XI's minimum demands, it would seem quite possible that these negotiations would have simply repeated the Burke-Calles exchange of the previous year and thereby risked the Vatican's disapproval once more. That this was not the case is indicated not only by a comparison of the letter texts, but also by the time which it took to secure the President's acceptance of the re-formulated text. It is to Walsh's credit, then, that the final exchange of letters, though evidently not the exchange that he – or the Vatican – would have preferred, nevertheless succeeded in presenting the Church's position in a far more detailed, forceful and, at the same time, dignified manner.[90]

89 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, paragraph 8.

90 Walsh's ability in writing diplomatic letters to completely antagonistic authorities while yet

The final text of the President's letter mixes material taken from the letter of Father Burke (dated March 29, 1928) and the letter of President Calles (dated April 28, 1928) – both of which had been drafted by Ambassador Morrow – and from the specific points which Father Walsh had introduced into the unsent letter which Morrow and he (most likely advised by Cruchaga) had drafted on May 11, 1929, for Archbishop Ruiz to send to President Gil. The difference between Morrow's and Walsh's verbal style, and their purpose, is clearly noticeable. Morrow's carefully worded statements could be described as rather circuitous and, most certainly, politically correct. Father Walsh's additions to Gil's letter – clarifying "certain provisions of the law which have been misunderstood"[91] – are direct, factual and intended to "serve as the criteria in the conflicts to come" – i.e. they were formulated with the courtroom in mind. (And, most likely, they were formulated with Don Cruchaga's legal advice).

The resulting pastiche is particularly evident in the text of President Gil's lengthy letter signed on June 21, 1929. A comparison of the two exchanges shows that the balance of the exchange shifted from Burke's text in 1928 – i.e. the Church's text to Gil's text in 1929 – i.e. the State's text. The President's text now clearly stated all five of the Church's rights – not just two of them as in the Calles' letter dated April 28, 1928. The first four paragraphs of Gil's letter have become a montage of Morrow's material taken from both Burke's and Calles' earlier letters. This is then followed by the three specific points formulated by Walsh regarding: 1. *the registration of ministers*, 2. *religious instruction by the Church*, 3. *the Church's right of petition.* This concentration of legal points within Gil's letter corresponds with Walsh's explanation of the formulation of President Gil's letter and his insistence on its publication in the *Diario Oficial de la Federación* over the President's signature: "It was decided by

forcefully stating the Church's position had been well developed during his papal mission in Russia.

91 United States Department of State Archives, Mexico 1910-1929, DSR 812.404/1040, 84-85, Portes Gil, Statement, 21 June 1929. Published in Redinger, American Catholics (n. 88), pp. 188-189. The wording here is crucial. The three provisions are not changes in the law (which neither Gil nor Calles would have tolerated), but clarifications of misunderstandings of the law. Unable to change the law, Walsh and Cruchaga could, at least, clarify its interpretation.

the representatives of the government and those of the Holy See, that the Presidential declaration would act as the fundamental charter guaranteeing the Church's essential liberties juridically."[92]

Archbishop Ruiz's letter of response, on the other hand, was brief (four sentences) and dignified – with a tone that befitted an archbishop's statement. The core of the matter was handled with these words: "As a consequence of the said statement made by the President, the Mexican clergy will resume religious services pursuant to the laws in force."[93] The letter closed with a patriotic appeal to the Mexican people to cooperate "for the benefit of all the people of our Fatherland."[94]

No legal points were mentioned. For a clearer idea of the difference in writing style between Morrow and Walsh, here are two examples which compare the same legal point as proposed in the 1928 exchange of Father Burke and President Calles and in the 1929 exchange of President Gil and Archbishop Ruiz.

1928, Morrow/Burke: "The Mexican bishops have felt that the constitution and the laws, particularly the provision which requires the registration of priests and the provision which grants the separate states the right to fix the number of priests, if enforced in a spirit of antagonism threatened the identity of the Church by giving the State the control of its spiritual offices."[95]

1929, Walsh/Gil: Morrow's phrase is moved from Burkes's letter to President Gil's letter. The text is altered by substituting the word priests with ministers – an interdenominational,

92 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, paragraph 7.

93 United States Department of State Archives, Mexico 1910-1929, DSR 812.404/1040, 84-85, Leopoldo Ruiz, Statement, 21 June 1929. Published in Redinger, American Catholics (n. 85), pp. 191-192.

94 United States Department of State Archives, Leopoldo Ruiz, Statement, 21 June 1929. Published in Redinger, American Catholics (n. 85), pp. 191-192.

95 United States Department of State Archives, Mexico 1910-1929, DSR 812.404/931-2/12, John Burke, Letter to President Calles, 29 March 1928. Published in Redinger, American Catholics (n. 85), pp. 187-188.

not specifically Catholic term – and eliminating the nonsensical conditional phrase: "if enforced in a spirit of antagonism" thereby making a more direct and forceful statement of the Church's problem with these laws. Later, Walsh then adds the following specification to Gil's declaration: "that the provision of the Law which requires the registration of ministers does not mean that the Government can register those who have not been named by the hierarchical superior of the religious creed in question or in accordance with its regulations."[96]

This point, point one of Gil's declaration, unequivocally clarified the State's recognition of the right of the Church to designate its clergy i.e. the Government can register only those ministers who have been named as such by the Church.

1928, Morrow/Burke: "It might well be that each in an atmosphere of good will would suggest at a later time changes in the laws which both the Republic of Mexico and the Church might desire."[97]

1929, Walsh/Gil: "I ... declare that the Constitution as well as the laws of the country guarantee to all residents of the Republic the right of petition and, therefore, the members of any Church may apply to the appropriate authorities for the amendment, repeal or passage of any law."[98] (Point three of Gil's declaration)

While the general meaning of these phrases may be vaguely the same, there is a world of difference in their formulation.[99] In a court of law, it is safe to say, Walsh's formulations would be far more helpful in clarifying the issue at stake: the Church has the right to seek change in any law of the

96 United States Department of State Archives, Portes Gil, Statement, 21 June 1929. Published in Redinger, American Catholics (n. 85), pp. 190-191

97 United States Department of State Archives (n. 95), John Burke, Letter to President Calles, 29 March 1928. Published in Redinger, American Catholics (n. 85), pp. 187-188.

98 United States Department of State Archives, Portes Gil, Statement, 21 June 1929. Published in Redinger, American Catholics (n. 85), pp. 190-191.

99 A close comparison of the letter exchange reveals that there were numerous other small, but significant changes made to the Morrow text as it was used in the final exchange – word changes, additions and omissions, which, in all cases, strengthened the thought expressed.

country; this right is guaranteed by the Constitution; it is not a concession depending upon the good will of the State. Additionally, there is no doubt that Walsh's formulations responded more closely to the state of mind of the Mexican radical clergy. These formulations were strong and clear, almost defiant. Furthermore, as the future would prove, they were also useful.

In 1931, Archbishop Pascual Díaz (he had been appointed Archbishop of Mexico, Federal District, four days after the signing of the Arreglos) was to make heavy use of the Church's reaffirmed "right to petition" – point three in President Gil's statement. When the Mexican Congress voted to limit the number of priests in the Federal District (Mexico City), Archbishop Díaz organized a public mail-in campaign that inundated the federal courts with petitions and effectively blocked the measure from being implemented. His policy "of formally tolerating the anticlerical laws while simultaneously seeking their non-enforcement became a model followed in dioceses throughout the republic."[100]

Similarly, point one of President Gil's statement, by recognizing the Church's right to designate the clergy whom the State would register, "was seized upon as short-circuiting the constitutional denial of juridical personality to the Church ..."[101] For that matter, it was argued that the negotiations for the *Arreglos* itself signified that the State recognized the Church as a juridical personality – something previously denied by the Constitution of 1917 (Article 130, paragraph VI).[102]

The *Arreglos* as a *modus vivendi*

To a degree then, the *Arreglos,* in addition to putting an end to the Cristeros rebellion and permitting resumption of Catholic rites, did permit the Church slightly more room for raising a legal defense against the anti-clerical provisions of

100 Reich, Mexican Catholic Church (n. 20), p. 81.

101 Ellis, Dwight Morrow (n. 40), p. 505.

102 Andrea Mutolo, Gli "Arreglos" tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929), Rome, 2003, p. 174. Summary of book by Eduardo Iglesias S.J. (pseudonym: Aquiles P. Moctezuma) and Rafael Martinez del Campo, El Conflicto religioso de 1926: sus orígines, su desarrollo, su soluci6n, Mexico City 1929.

the Constitution. The political situation, however, remained highly antagonistic to the Church. This was thanks in great part to the strong personal prejudices of Calles who, with the assassination of General Obregón and the election of various political pawns – Portes Gil and, subsequently, Ortíz Rublio – remained the power behind the scene for the next four years or so.

Neither Calles nor Gil, who had signed the agreement, had any intention of seriously implementing the Arreglos. President Gil, for example, later explained that his statements in the Arreglos were made "in the language of declaration and not of promise."[103] This lack of political will, after granting a brief respite in the church-state conflict and fulfilling the basic requirements of the Arreglos, prevented much of the long term improvement which a faithful observance of the Arreglos could have brought.

In January of 1932 President Rublio, when asked why he had signed the new religious law restricting the number of priests in Mexico City (which Bishop Díaz then vigorously and successfully protested), said that he personally was "not in favor of the law, but that had he refused to sign it, he would probably have been assassinated."[104] This gives one a fair idea of the conditions under which Mexican politicians were forced to operate.[105]

In his closing summary of the negotiations, Walsh points out the limitations of the *Arreglos*: "Clearly this settlement is only a 'modus vivendi' which gives the Church the possibility to retake its life and to restore the practice of the faith to the Mexican people."[106] He then enumerates the achievements of the *Arreglos*[107] and goes on to say that "the future rests in the

103 Rice, Diplomatic Relations (n. 49), p. 187.

104 Berbusse, Unofficial Intervention (n. 11), p. 60.

105 Ambassador Morrow while speaking with Father Burke in Havana, January 17, 1928, insisted that "the government of Mexico is simply Calles. The Constitution is a farce. Congress and the judiciary are simply agents. Calles is the sole and absolute power." Archivio Segreto Vaticano, Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico, 1928-1929, Pos. 521 Fasc. 229, Allegato al Rapporto No. 280-b, Father John Burke, Memorandum of talk with Ambassador Morrow in Havana, Cuba, January 17, 1927, p. 3.

106 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, p. 4.

107 1. a public act of respect toward the Catholics and in respect to the Bishops (Presidential declaration)

hands of the clergy and the Catholic people. The correction of the law depends, above all, on the prudence and the *savoir faire* of the Catholic authorities."[108]

This latter observation recalls a similar comment made by Fumasoni-Biondi in his May 13, 1928, letter to Secretary of State Cardinal Gasparri in which the apostolic delegate comments with admiration upon the fact that the French Catholic institutions in Mexico had continued to function without disturbance throughout the government's anti-Catholic crusade. He ascribes this to the "great prudence and 'savoir faire' of the French."[109] Fumasoni-Biondi does not identify the diplomat he, in turn, is quoting, but it seems likely it was Ernest Lagarde – the French chargé d'affaires in Mexico who had recently visited Washington at the request of Morrow[110] to speak with Burke and the State Department. Fumasoni-Biondi continues quoting the unnamed diplomat: "If you wish to lose a right in Mexico, you need only assert it with energy and security."[111] The gist of which was to imply that

2. Amnesty for all Catholic rebels.
3. Recognition of the identity of the Church, of its spiritual rights and of its hierarchy. (Declaration of President)
4. The right to organize a legal movement for the total reform of the Constitution of 1917. (Declaration of President)
5. The restitution (by the means of permanent usufruct) of churches, seminaries and residences of the clergy.
6. The freedom of relations between the Holy See and the Mexican Church by the intermediary of an Apostolic Delegate. (Presence and Liberty of action of Monsignor Ruiz).

Other points of great importance which the government has solemnly promised to carry out without their inclusion in the formal declaration:

a. Amnesty for the Catholics detained for violations of the religious laws: this was published in the afternoon of the publication of the declaration and several hundred Catholics were liberated, notably the women detained on the Islas Marias.
b. Return of churches, episcopal palaces, seminaries, etc.
c. Amnesty, also for the armed rebels, with exception of those that persist in battle.
d. Declaration of the government to regard as nonexistent all the legal dispositions added by local authorities in opposition to the spirit of the present declaration, for example – those which in certain states impose marriage on priests or limit the number of priests.

108 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, p. 4.

109 Archivio Segreto Vaticano, Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico, 1928-1929, Pos. 521 Fasc. 231, Fumasoni-Biondi, Letter to Card. Gasparri, 13 May 1928, p. 19.

110 Ellis, Dwight Morrow (n. 40), p. 486.

111 Archivio Segreto (n. 109), Fumasoni-Biondi, Letter to Card. Gasparri, 13 May 1928, p. 19.

one must use the cardinal virtue of prudence – i.e. discretion, good practical sense and worldly wisdom – while pursuing one's own purposes. A good example of the practical application of prudence and savoir faire might well be found in Archbishop Díaz's successful mail-in campaign against limiting the numbers of priests in the Federal District.

Walsh continues his summary and recommendations by emphasizing that the Church greatly needs a social program – both to respond to national needs and to combat the activities of the Protestants[112] – and that it also must educate strong Catholic intellectual leaders. This concern was taken up by *Acción Católica* in that same year. Pope Pius XI had already warmly recommended *Catholic Action* in his encyclical of March 28, 1927. He subsequently assigned the development of this vital program to Archbishop Díaz who served as its national president.[113]

This lay organization included sections for men, women and youth. Through it "the Church could run religious schools and political discussion groups while staying within the laws prohibiting priests from engaging in these activities." In this way, these associations proved to be helpful in mollifying "the lay dissatisfaction with the *Arreglos* that had ended the Cristero War."[114] Furthermore, in the hands of Archbishop Díaz, the radicalized lay Catholic organizations such as the League for the Defense of Religious Freedom (L.N.D.L.R.) and the Mexican Catholic Youth Association (A.C.J.M.), which had borne the brunt of the Cristero rebellion, were now forced to return to the fold under the direct hierarchical control of the Church.[115] Walsh closes his report to the Vatican with a recommendation that work should begin on constitutional reform following the November elections. He mentions that Ambassador Morrow has promised his support and cooperation in the convocation of a new *Con-*

112 Protestant missions in Mexico had prospered in number and in size throughout this period. The revolution, which was heavily northern and hence geographically and spiritually distant from old Mexico, was favorable to Protestantism and to its position regarding church-state relations. Mutolo, Gli "Arreglos" (n. 102), p. 26-28.

113 David Espinosa, Restoring Christian Social Order. The Mexican Catholic Youth Association (1913-1932), in: The Americas, 59/2003, p. 468.

114 Reich, Mexican Catholic Church (n. 20), p. 84.

115 Espinosa, Restoring Christian Social Order (n. 113), p. 468-469.

stituent Assembly which would frame a more moderate and tolerant constitution for Mexico.[116] Walsh then recommends reorganization of the Mexican Church, particularly with regard to social programs, and speaks of the need for economic support from U.S. Catholics. Apropos, he mentions that Ambassador Morrow has already made a generous donation to be used for a scholarship fund which will permit Mexican students to study in U.S. Catholic universities.[117]

Edmund Walsh's Contribution

True to his vow of secrecy specified by the Vatican, Father Walsh never wrote, spoke nor lectured publicly about the details of the negotiations in Mexico or about the role he played within those negotiations.[118] Walsh's contribution, however, was considerable – in carrying out his liaison work between the Mexican clergy and the Pope, in keeping the Vatican in daily contact with the negotiating process and in preparing the text and assuring the official publication of the final letters. As an envoy who, it was publicly known, had the personal friendship, respect and approval of both President Herbert Hoover and Pope Pius XI, his suggestions and advice most certainly carried authoritative weight with Morrow and, therefore, with Calles. This permitted him to insist upon im-

116 Whether Morrow could have succeeded in pressing for a Constituent Assembly is unknown, but his promise and his financial contribution indicated his genuine support of the Church's future well-being in Mexico. Morrow's untimely death in October of 1931 (he had, in the meantime, been appointed and then elected a United States Senator), was certainly a significant loss to the reconciliation process he had so vigorously nurtured. Given the importance of his personal relationship with Calles, his death most likely also removed an important constraint on the government's subsequent renewal of persecution of the Church.

117 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmond Walsh S.J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique, p. 7.

118 This discretion has frequently been misinterpreted. In his recent book, *A Catholic Cold War: Edmund A. Walsh S.J. and the Politics of American Anticommunism*, Patrick McNamara allotted only eleven lines to Walsh's Mexican mission. As is evident from the title, this book is not so much a biography of Walsh as it is a thesis focused on Catholic anti-communism in the United States in which Walsh figures as the chief protagonist. Most likely, this single-minded focus accounts both for McNamara's scarce treatment of the topic and his unfounded assertion regarding Walsh and the Mexican mission: "a minor event in his career, one he seems to have been happy to have left to the NCWC, and one most notable as an expression of the confidence Pius had invested in him." Patrick McNamara, A Catholic Cold War. Edmund A. Walsh S.J. and the Politics of American Anticommunism, New York 2005, p. 47.

provements and additions to the *Arreglos* letters, and to the unwritten stipulations.

Furthermore, he was an experienced diplomat who knew the importance of discretion. Newspaper reports quoting participants who had talked out of turn had damaged many of the previous negotiations. The press representation of these negotiations, in fact, had enormous importance to both parties. Both the State and the Church had extremists within their ranks who were bitterly opposed to any settlement whatsoever and the public image given by the negotiations was vital. Hence, each side, while seeking peace, was also seeking a solution which was presented publicly "in a decorous manner."[119] Walsh took this into account by paying great attention to secrecy and the press throughout the negotiations.[120] Later, following the negotiations and his return to Washington, Walsh would express his appreciation to the U.S. press corps:

"I know every one of those eight men personally and wish to pay public tribute to their splendid co-operation during my eight weeks in Mexico. While fulfilling their primary obligation as gatherers of news, they showed fine discretion and restraint which was their contribution to the delicate mission committed to the negotiators."[121]

And finally, because of his first hand experience in dealing with the Bolshevik government on church-state issues, Fa-

119 Bishop Pascual Díaz used this term in his letter of August 2, 1926, to Mons. Fulcheri. Meyer, La Cristiada (n. 22), p. 293.

120 In Walsh's letter addressed to Archbishop Ruiz on June 8, 1929 – the day before the bishops arrived in Mexico – he advises that, due to recently received rumors of a possible demonstration at the Colonia station in Mexico City, Don Cruchaga and he will be meeting the bishops earlier with a car at the Lecheria station. This change of plans was intended to avoid the demonstration which might be "prejudicial to the beginning of the mission." The letter then explains that he and Don Cruchaga will drive the bishops to Mexico City and outline the procedures they have devised in order to avoid any "indiscretions by reporters which might perturb the outcome of their mission." [The bishops would remain in almost total isolation – their whereabouts unknown – throughout the negotiations.] ARSI, Prov. Mexicana, Praeposito Provinciale, 1929, Edmund Walsh, Typewritten copy of letter to Archbishop Leopoldo Ruiz y Flores (in Spanish), 8 June 1929, p. 1-2.

121 Fr. Walsh S.J., Back from Mexico; proceeds to Rome, NCWC News Service, Washington, 5 July 1929.

ther Walsh had both a theoretical and visceral perspective on the destructive force of governmental pressure – from the use of verbal and physical harassment to fines, imprisonment and executions, from the confiscation of church property to the establishment of a schismatic church. He was a veteran of such pressures and brought a fierce determination to defend the Church while yet securing an agreement. Edward Reed of the State Department's *Mexican Affairs Division* credited Walsh with "keeping the negotiations off the rocks"[122] and Ambassador Morrow, in a subsequent discussion with Father Burke, praised Walsh for "helping to reconcile some of the irreconcilables."[123]

Conclusion

Walsh's report to the Holy See has given us the outline of his activities, but it is a summary and, therefore, omits a great deal of detail. Reading it, however, one sees that Walsh clearly believed the negotiations had achieved the minimal conditions which Pius XI had required – in regard to the formulation of the final letters, in regard to the agreed conditions (many of which were verbal understandings not explicitly written in the letter exchange, but clarified in his report to the Holy See), and in regard to legal guarantees. Judging from his concluding comments and recommendations, Father Walsh had no illusions as to the problems which the Church would continue to face.[124]

In effect, all of his formulations for the *Arreglos* were made to clarify the legal challenges he believed would be forthcoming. Nevertheless, he most certainly believed that the *Arreglos* would become an integral part of Mexican law and thereby both offer a guarantee of certain basic rights to the Church and establish a constitutional foothold which had previously been denied the Church. In a *New York Times* interview after returning to Washington, he said:

122 Redinger, American Catholics (n. 85), p. 109.

123 Redinger, American Catholics (n. 85), p. 110.

124 Walsh's apt description of the *Arreglos* as a "harbinger of eventual peace" indicates his recognition of the distance yet to be traveled. Walsh Calls Accord Harbinger of Peace, in: New York Times, 2 June 1939, p. 2.

"Many observers believe that this declaration will take a prominent place among state papers of Mexican history as one of the most constructive actions taken by the Mexican Government since the revolution. It furnishes the starting point for a final definition of the relations between Church and State in an equitable and permanent form."[125]

The *Arreglos*, then, was a beginning – a starting point – and a stronger beginning than is usually assumed, but certainly not the end of a long process of reconciliation between the Church and the State. The rest, as Walsh wrote in his recommendations, would be up to the Church – and to the Mexican people who had proven their love for it with such sacrifice and devotion.[126]

Summary
This article details the vital but largely unrecognized contributions made by American Jesuit educator and diplomat, Edmund A. Walsh, to the Mexican Church-State negotiations of 1929 (the *Arreglos)*. Following several unsuccessful attempts to resolve the Church-State confrontation which had exploded in the summer of 1926 with the introduction of the severely restrictive *Ley Calles*, these negotiations brought an end to Mexico's bloody Cristero War and permitted the Church to resume public worship after a hiatus of almost three years. Father Walsh, who had been charged by Pope Pius XI in the summer of 1928 with the implementation of new Church-State negotiations, was instrumental in preparing the final text of the *Arreglos* in line with the Pope's specifications, assuring its authenticity as a Mexican legal document, carrying out liaison work with both the Vatican and the Mexican clergy who had remained in Mexico and supervising the bishop negotiators (Archbishop Leopoldo Ruiz y Flores and Bishop Pascual Diaz y Barreto) throughout the

125 Father Walsh Lauds Portes Gil on Accord, in: New York Times, 4 July 1929, p. 3.

126 In the long run, the Church's patience would ultimately prevail against the anti-clerical state. In 1936, Plutarco Elias Calles was arrested and deported to the United States. In 1940 the President-elect of Mexico, General Manuel Avila Camacho, proclaimed "I am a believer." In 1991, the Chamber of Deputies voted to remove many of the offending Constitutional limitations on the rights of the Church and in the succeeding year Mexico re-established diplomatic relations with the Vatican.

negotiation period in Mexico City. It has become a commonplace for scholars to assert that the *Arreglos* was simply a repetition of the letter exchange (authored essentially by the U.S. Ambassador to Mexico, Dwight Whitney Morrow) which accompanied the previous year's negotiations between Father John Burke of the National Catholic Welfare Conference and Plutarco Elias Calles, President of Mexico. A comparison of the texts, however, shows that there was a substantial difference between them, both in form and substance – a significant alteration of, and addition to, Morrow's original text which justified the Vatican's acceptance of the latter agreement (Pius XI had refused the Burke/Calles exchange) and for which Edmund Walsh's diplomatic skill deserves the credit.

Resumen

El artículo expone en detalle la contribución vital, pero poco reconocida, aportada por el jesuita americano, diplomático y educador, Edmund A. Walsh, a las negociaciones entre el Estado y la Iglesia Mejicana en 1929 (*Los Arreglos*). Tras varias tentativas, sin resultado, de solucionar el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado, que había estallado en el verano de 1926 con la introducción de la severamente restrictiva *Ley Calles*, las negociaciones lograron poner fin a la sangrienta Guerra de los Cristeros, permitiendo así que la Iglesia restableciera la práctica pública del culto tras una interrupción de tres años. El P. Walsh, que había recibido del Papa Pío XI, en el verano de 1928, el encargo de iniciar negociaciones entre la Iglesia y el Estado, resultó de importancia capital en la preparación del texto final de *Los Arreglos*, conforme a las indicaciones del Papa, garantizando su valor como documento legal del Estado de México, desempeñando una función de enlace entre el Vaticano y el clero mejicano que había permanecido en México, y ejerciendo una labor de supervisión de los obispos negociadores (los Arzobispos Leopoldo Ruiz y Flores y los Obispos Pascual Díaz y Barreto) durante todo el tiempo que duraron las negociaciones en la Ciudad de México. Se ha convertido en un tópico entre los estudiosos la afirmación de que los *Arreglos* no son sino una repetición del intercambio epistolar (cuya autoría sería básicamente del embajador de los Estados Unidos en México Dwight Whitney Morrow) que siguió las negociaciones del año anterior entre

el P. John Burke, de la *Nacional Catholic Welfare Conference*, y Plutarco Elías Calles, Presidente de México. Sin embargo, comparando los textos, se observa que existe una enorme diferencia entre ellos, tanto en la forma como en el fondo – alteración considerable y ampliación del texto de Morrow que justificaba el hecho de que el Vaticano aceptase el último acuerdo (Pío XI había rechazado las negociaciones entre Burke y Calles) y que acredita la habilidad diplomática de Edmund Walsh.

El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú Colonial

Alexandre Coello de la Rosa*

"Todo esto movió eficazmente a aquellos primeros padres a ocurrir a esta necesidad con la enseñanza de los que habían aprendido su lengua, o antes la sabían, de que por este título se recibían entonces algunos de la Compañía, aunque tuviesen algo de la tierra, tocasen, digo, en sangre a aquellos que había de enseñar; que también importaba para el cariño, y amor que deseábamos se engendrase en esta gente para nosotros, y de estos lenguaraces salieron algunos eminentes en santidad, y celo de las almas mereciéndose principal lugar entre los Varones Ilustres de la Compañía. Hoy, y muchos ha que no milita estas razones, siendo suficiente el número de los que pretenden españoles en todo, oriundos por padres y madres de Europeos, ni se reciben, ni deben recibir semejantes sujetos, que en voz corriente, y significativa se llaman mestizos, porque a más de bastardear el color, y darse a conocer y desestimar por lo fusco, de otra especie, que nuestros españoles, especialmente los de Extremadura, muestran

* Alexandre Coello De La Rosa se doctoró en historia por la SUNY en Stony Brook (Nueva York, 2001). Ha publicado diversos trabajos en libros y revistas especializadas sobre crónicas, historia colonial del Caribe e historia institucional y eclesiástica del Perú de los siglos XVI y XVII. Actualmente trabaja como profesor e investigador de Ramón y Cajal en el Departament d'Humanitats de la Universitat Pompeu Fabra (UPF) de Barcelona. Sus áreas de investigación son la historia colonial peruana, la historia de la iglesia colonial americana y filipina y las crónicas de Indias. En la actualidad está elaborando una monografía sobre la presencia de la Compañía de Jesús en las islas Marianas (siglos XVII y XVIII). alex.coello@upf.edu
Este trabajo ha sido realizado en buena medida con la ayuda económica del grupo de investigación AHCISP (Antropologia i Història de la Construcció de les Identitats Socials i Polítiques) del Dpt. d'Antropologia Social i Cultural de la Universitat Autónoma de Barcelona. Agradezco las conversaciones mantenidas con Francisco Borja de Medina S.J., Jean-Paul Zúñiga, Verena Stolcke y Max S. Hering Torres sobre raza, etnicidad y linaje en la Compañía de Jesús. También agradezco a Robert Danieluk S.J. y a José Antonio Yoldi S.J. del ARSI, a Francesc Casanovas, del Archivo Provincial Jesuita de Catalunya, y a Sonia Herrera del Archivo General de la Nación, en Lima, su exquisito trato y ayuda en la localización de las fuentes. Finalmente, quisiera agradecer a David Rodríguez, de la Universidad Mayor de San Marcos, a Thomas McCoog S.J., a Paul Oberholzer S.J. y a los lectores anónimos de AHSI por sus generosos comentarios.

el color tostado, en que nos distinguimos de las naciones del norte rubias, o blancas con demasía; de ordinario este linaje de mezcla no prueba en todas del todo bien, que es saber a la casta, que no es la más noble y general del mundo"[1]

Desde la aparición de los primeros estatutos de limpieza de sangre en la Península Ibérica (siglos XV-XVI), historiadores y antropólogos (Albert A. Sicroff, Verena Stolcke, Francisco de Borja Medina S.J.[2], Jean-Paul Zúñiga, Max S. Hering Torres) se han interesado por los supuestos defectos que comportaban las mezclas de sangres en la construcción de razas o categorías étnico-sociales puras. El honor, en tanto que factor de integración, reforzó las vinculaciones hereditarias entre familia y linaje. Pero al mismo tiempo actuó como un principio discriminador de comportamientos. La sangre actuaba como símbolo de la continuidad e integridad de los linajes cristianos. Cualquier mezcla con herejes y apóstatas comportaba una pérdida de honra, lo que obstaculizaba el ascenso social de los judío-conversos.[3] Durante la V Congregación General la Compañía de Jesús aprobó el 23 de diciembre de 1593 los estatutos de limpieza de sangre, que prohibían la admisión de los confesos o cristianos nuevos en la orden ignaciana. El decreto 52 supuso una forma de trastorno a las reglas y a las constituciones que habían estado vigentes hasta entonces. El 18 de junio de 1608, poco después de la convocatoria de la VI Congregación General (Roma, 21 de febrero – 29 de marzo de 1608), la Compañía de Jesús confirmó el decreto 52 de 1593 mediante el nuevo decreto 28. Este decreto no sólo certificaba la exclusión de los moriscos españoles y de todos aquellos considerados infames a causa de sus orígenes judíos o musulmanes. Además, se exigía a todos aquellos provenientes de familias nobles y respetables que demostraran su pureza de sangre hasta la quinta generación.[4] Esta limitación a cien o ciento cincuenta

1 Jacinto Barrasa S.J., Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús. Con la noticia de las vidas y virtudes religiosas de algunos varones ilustres que en ella trabajaron, 1568-1678 (Manuscrito inédito. Biblioteca Nacional de Lima, A.620), p. 146.

2 Francisco de Borja Medina, * 2.XII.1925 Sevilla, S.J. 18.VIII.1941 Puerto S.María.

3 José A. Maravall, Poder, honor y élites en el siglo XVII, Madrid 1979, p. 41.

4 For Matters of Greater Moment, The First Thirty Jesuit General Congregations. A Brief His-

años del linaje de la persona aspirante al estatus de cristiano viejo había sido ya resuelta por la Junta que Felipe II convocó entre 1596 y 1599, bajo la presidencia del Inquisidor General Pedro de Portocarrero (dejó el cargo en julio de 1599), para atenuar los rigores de una limpieza de sangre absoluta.[5] A pesar de las protestas, los dirigentes jesuitas acabaron sancionando las decisiones aprobadas en la Península (se aplicó sólo en España y posesiones de ultramar) con respecto a la marginación de los neófitos judíos y moriscos.[6]

Historiadores jesuitas, como Antonio Astrain S.J.[7], y Francisco de Borja Medina S.J., han sostenido que la política segregacionista del General Claudio Aquaviva[8] supuso una traición al espíritu "primitivo" de la orden. No sólo por la injerencia papal en su designación como prepósito de la Com-

tory and a Translation of the Decrees, John W. Padberg S.J., Martin D. O'Keefe S.J., John L. McCarthy S.J. (eds.), Saint Louis, 1994, pp. 231-232. Véase también Francisco de Borja Medina S.J., La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614), en: AHSI 57/1988, pp. 20-22.

5 Albert A. Sicroff, Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII, Madrid (1960¹) 1985, p. 221. En su *Discurso* (1599), el dominico fray Agustín Salucio barajaba la misma cronología – alrededor de 100 o 150 años – como límite para descubrir algún tipo de herejía o apostasía entre los miembros de una familia de *cristianos nuevos* (Sicroff, ibidem, p. 242). Pero no todos los jesuitas estuvieron de acuerdo. El padre Pedro de Ribadeneira S.J. (*1.XI.1526 Toledo, S.J. 1.IX.1540, † 22.IX.1611 Roma [DHCJ IV, pp. 3345-3346]), uno de los *antiguos*, escribió una carta al General Aquaviva solicitando enérgicamente la anulación de dicho decreto. Aseguraba haber oído al padre fundador exclamar que "hubiera considerado un gran favor de Dios descender de los judíos y ser así de la misma sangre que Cristo" (Sicroff, ibidem, p. 328; John W. O'Malley S.J., Los primeros jesuitas, Bilbao [1993¹] 1995, p. 341). Sus palabras resonaban plenas de autoridad y dejaban entrever las discordias y conflictos que las políticas de Aquaviva – para muchos, una traición al espíritu de Ignacio de Loyola – estaban provocando en el seno de la orden. Muchos "cristianos nuevos" eran eclesiásticos o religiosos que temían caer en las garras de la Inquisición o ser excluidos de la orden por culpa de sus antecedentes religiosos. Pero el octogenario padre no lo consiguió.

6 El 22 de septiembre de 1609, el rey Felipe III, aconsejado por el duque de Lerma, acordó finalmente su deportación, aunque por causa de las diferentes dilaciones y moratorias el decreto definitivo no se redactó hasta marzo de 1611. Los que se quedaron en la Península lo hicieron apelando a su condición de "antiguos" o de "buena cristiandad" (Mª Ángeles Hernández Bermejo, Rocío Sánchez Rubio, Isabel Testón Núñez, Los moriscos en Extremadura [1570-1613], en: Studia Historica. Historia Moderna XIII, Madrid 1995, pp. 114-118).

7 Antonio Astrain, *17.XI. 1857 Undiano, S.J. 8.VIII. 1871 Poyanne (Francia), † 4.I.1928 Loyola (DHCJ I, p. 258).

8 Claudio Aquaviva, *14.IX.1543 Atri, S.J. 22.VII.1567 Roma, elegido general 19.II.1581, † 31.I.1615 Roma DHCJ II, pp. 1614-1615).

pañía, sino porque los estatutos de limpieza de sangre de las Congregaciones Generales de 1593 y 1608 respondieron a los temores de la Compañía de verse desacreditada por la presencia de conversos en sus filas.[9] No es casual que la mayoría de las críticas contra el gobierno de Aquaviva fueran vertidas por los llamados memorialistas, muchos de los cuales eran de origen converso y de una generación más joven que la del napolitano.[10]

El objetivo de este ensayo es analizar la posición de los jesuitas peruanos respecto a dichos estatutos y su relación con las nuevas categorías sociales emergentes (criollos, mestizos). Para preservar la Compañía de la gente baja, ordinaria y sin linaje, los provinciales y rectores aplicaron los estatutos de limpieza de sangre en la selección de sus estudiantes y novicios en los colegios de Lima. En teoría, a los mestizos (comúnmente ilegítimos descendientes de padres español y madre india) y conversos (cristianos nuevos) no se les permitía la entrada en la prestigiosa orden ignaciana. Eran sospechosos de transmitir una herejía o deshonra basada en patologías humorales ocultas (circuncisión, flujos menstruales) que podían contaminar a los demás cristianos.[11] La suciedad, la impureza y la inmundicia, como categorías discursivas y morales, sirvieron para justificar categorías étnico-sociales (p. ej.

9 Sicroff, Los estatutos (n. 5), p. 327. Sobre esta "traición" de Aquaviva, véase Borja Medina S.J., Ignacio de Loyola y la "limpieza de sangre", en: Ignacio de Loyola y su Tiempo. Congreso Internacional de Historia (9-13 de septiembre 1991), Juan de Plazaola S.J. (ed.), Bilbao 1993, pp. 579-615. El mismo Borja Medina ha señalado que muchos jesuitas andaluces estaban en contra de las políticas segregacionistas de Aquaviva. Al respecto, véase Medina, La Compañía (n. 4), pp. 3-136.

10 Los memorialistas eran un pequeño grupo de jesuitas, no más de treinta, provenientes de las provincias de Castilla y Toledo, quienes escribieron diversos memoriales, en su mayoría anónimos, al Rey y a la Inquisición, quejándose del estado caótico en que se encontraba el gobierno de la Compañía de Jesús (Claudio Burgaleta S.J., José de Acosta S.J. [1540-1600]. His Life and Thought, Chicago 1999. Véase sobre todo el capítulo IV). Según Astrain, dichos memoriales pretendían atacar las Constituciones de la orden jesuita, así como contentar el deseo de Felipe II de tener el control supremo sobre asuntos religiosos en todos sus dominios (Antonio Astrain S.J., Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, Tomo III, Madrid 1913, p. 558). Para un debate sobre el particular, véase el libro reciente de Michela Catto, La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600, Brescia 2009, pp. 49-52.

11 Los cristianos nuevos fueron estigmatizados a causa de anomalías somáticas que justificaban su *impureza* con respecto a los cristianos viejos. Por ellas se conocía la identidad de la persona *judía*, construyendo un cuerpo disidente que era preciso exorcizar. En primer lugar,

conversos). Pero lo cierto es que los superiores se mostraron cada vez menos exigentes con los colegiales y coadjutores ya admitidos o con los futuros estudiantes americanos que aspiraban a entrar en las acreditadas instituciones jesuitas de Lima y provincias. Muchos de ellos acreditaban ser criollos, pero probablemente eran mestizos.[12] Las probanzas o informaciones de limpieza de sangre efectuadas en el Perú no podían verificarse con la misma certeza que aquellas traídas desde España, y por esta razón, nunca adquirieron la misma relevancia que tuvieron en la península. Desde esta perspectiva, considero que los estatutos de 1593 y las correspondientes probanzas *de vita et moribus* no tuvieron nada que ver con la raza – en un sentido biológico moderno – sino más bien con criterios teológico-morales interpretados por los superiores jesuitas a nivel local.[13]

La construcción social del linaje

En 1568, Don Francisco de Toledo (1515-1582) fue nombrado Virrey del Perú. Durante su Visita General (1570-1575), el *Solón Peruano* reorganizó por completo el espacio andino, alterando la organización vertical, característica de la territorialidad indígena. La única manera de garantizar el buen or-

se consideraba que la circuncisión feminizaba sus cuerpos y reducía su virilidad. En segundo lugar, se pensaba que los hombres judíos sufrían de flujos menstruales que, como en el caso de las mujeres, resultaban tóxicos, impuros, por lo que no podían dejar de ser judíos. Para un análisis de esta cosificación de la suciedad judía, véase la ponencia presentada por Max S. Hering Torres, Representaciones del cuerpo de mujeres y hombres anómalos, Comunicación presentada en el Congreso Internacional El cuerpo: objeto y sujeto de las ciencias humanas y sociales, Barcelona 2009. Véase también Cuerpos anómalos, Max S. Hering Torres (ed.), Bogotá 2008, pp. 101-130; Max S. Hering Torres, Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación, 2009 (Manuscrito).

12 Jean-Paul Zúñiga, Espagnols d'Outre-mer. Emigration, métissage, et reproduction sociale à Santiago du Chili au XVIIe siècle, París 2002.

13 "La pureza de sangre simbolizaba la fe genuina e inquebrantable en Dios. La gradación entre pureza e impureza no toleraba ninguna gradación en asuntos espirituales y era ante todo un problema de índole moral." Vease Verena Stolcke, Los mestizos no nacen, se hacen, en: Verena Stolcke, Alexandre Coello, Identidades ambivalentes en América Latina. Siglos XVI-XXI, Barcelona 2008, p. 42. Al respecto, Hering señala que la limpieza de sangre, como categoría discursiva, fue básicamente de caràcter religioso. Sin embargo, a principios del siglo XVII, los defensores de la limpieza de sangre no dudaron en entrelazar conceptos y términos médicos para hacer de la impureza de sangre algo corporalmente explícito, lo que permitiría, según el autor, hablar de una *biologización* de la limpieza de sangre. Hering, Limpieza de sangre (n. 11).

den colonial consistía en concentrar a la población nativa en reducciones o pueblos de indios y reformar sus costumbres, consideradas perjudiciales para la moral cristiana. Para ello exigió a los jesuitas que se hicieran cargo de las nuevas parroquias de indios.[14] No en vano el padre Bartolomé Hernández S.J.[15], en una carta escrita al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, reconocía sin ambages que "que los indios (...) *están como los moros de Granada* y que los más o todos sólo tienen el nombre de cristiano y las ceremonias exteriores; y que interiormente no tienen concepto de las cosas de nuestra fe."[16] Como no disponían de suficientes efectivos se vieron obligados a aceptar solamente tres parroquias: Santiago del Cercado (1570), Huarochirí (que abandonaron en 1572) y Juli (1576). Para ello contaron con la activa participación de mestizos y criollos. Según Francisco Mateos S.J.[17], entre 1570-75 "el provincial Jerónimo Ruiz del Portillo S.J.[18] recibió a cincuenta y cinco sujetos en el Noviciado, de los cuales quince eran criollos o mestizos."[19] Hablaban la lengua de los indios pero su posición era inestable. Desde la revuelta de los mestizos del Cuzco (1567) se promulgaron disposiciones legales en su contra debido a la creciente des-

14 Manfredi Merluzzi, Politica e governo nel nuovo mondo. Francisco de Toledo vicerè del Perù (1569-1581), Roma 2003; Alexandre Coello de la Rosa, Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado en Lima colonial, 1568-1606, Lima 2006.

15 Bartolomé Hernández, *circa 1522 Toledo, S.J. 1552 Salamanca, † 1589 Lima (Mon.Per. 1, p. 201).

16 Carta de B. Hernández al Presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, con fecha en Lima, 19 de abril de 1572, en: Emilio Lissón Chaves, La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos, Tomo II, Sevilla 1944, p. 600. La cursiva es mía. El padre Hernández hace referencia a los moriscos de Granada. Es más que probable que tuviera noticia del levantamiento de los moriscos granadinos entre 1568-1670 (Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría, Madrid 1978. Reeditado: Madrid, 1985), pp. 35-56; Bernard Vincent, Le péril morisque, en: Governare il mondo. L'impero spagnolo dal XV al XIX secolo, Massimo Ganci, Ruggiero Romano (eds.), Palermo 1991, pp. 185-201).

17 Francisco Mateos, *17.IX. 1896 Guadalupe (Murcia), S.J. 4. X. 1911 Granada, †28.II.1975 Madrid (DHCJ, III, pp. 2574-2575).

18 Jerónimo Ruiz del Portillo, *1532 Logroño (La Rioja), S.J. 1551 o 1553 Salamanca, †3.II.1590 Lima (DHCJ IV, p. 3437).

19 Francisco Mateos S.J., Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional, Tomo I, Madrid 1944, p. 244.

confianza de las autoridades civiles y eclesiásticas sobre su lealtad política. Se les prohibió llevar armas y vivir en pueblos de indios.[20] Y no sólo eso, sino que muchos obispos y religiosos cuestionaron su aptitud para ejercer cargos políticos y oficios de gobierno eclesiástico, como canonjías, hábitos, beneficios, etc.[21] Por esta razón, en 1576, el Provincial José de Acosta S.J.[22] solicitó al Prepósito General Everardo Mercurian S.J.[23] que le enviara jesuitas italianos por su facilidad en aprender nuevas lenguas.[24] Por entonces la Compañía no parecía tener problemas en aceptar jesuitas de diferentes nacionalidades y *calidades* a la española. Sin embargo, tras la muerte del belga Mercurian hubo cambios importantes en las políticas de aceptación.[25] El largo gobierno de Aquaviva se caracterizó por su rigorismo, empezando a sospecharse de todo aquel que tuviera *raça*. Un término ambivalente que nada tenía que ver con cuestiones relativas a la pureza de sangre, sino a la estructura familiar del linaje como el medio

20 Berta Ares Queija, El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI), en: Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores, Berta Ares, Serge Gruzinski (eds.), Sevilla 1997, p. 46; Berta Ares Queija, Un borracho de chicha y vino. La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI), en: Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII), Gregorio Salinero (eds.) Madrid 2005, p. 121.

21 Este recelo se vio reflejado en la Real Cédula de 1578 por la cual se prohibía a los obispos y arzobispos seguir ordenando a los mestizos (Ares Queija, El papel [n. 20], pp. 48-59). Del mismo modo, a los *ilegítimos* se les prohibió la ordenación sacerdotal y se les cerró el paso a los beneficios catedralicios (Juan de Solórzano y Pereira, Política Indiana, Tomo III, Madrid, (1647) 1972, libro IV, Cap. 20, pp. 304-306).

22 José de Acosta, *Octubre 1540 Medina del Campo, S.J. 10.IX.1552 Salamanca, † 15.II.1600 Salamanca (DHCJ I, p. 10).

23 Everardo Mercurian, *1514 Marcourt (Bélgica), S.J. 8.IX.1548 París, elegido general 23.IV.1573, † 1.VII.1580 Roma (DHCJ II, p. 1611-12).

24 Mon. Per 2, p. 104, citado en Luis Martín S.J., The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767, New York 1968, p. 48. Véase también Bernard Lavallé, Españoles y criollos en la provincia peruana de la Compañía durante el siglo XVII, en: Los jesuitas y la modernidad en América, 1549-1773, Manuel Marzal, Luis Bacigalupo (eds), Lima 2007, p. 343; Francesca Cantú, «Como ese nuevo mundo está tan lexos destas partes». Strategie e politiche di governo della Compagnia di Ges nella provincia peruviana (1581-1607), en: I Gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, Paolo Broggio, Francesca Cantú, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano (eds.), Brescia 2007, p. 131.

25 En 1584, el consultor de la casa de Lima, el padre Esteban Páez, declaraba que los jesuitas españoles e italianos no se llevaban bien, aunque sin aclarar el motivo (Vargas Ugarte, citado en: Lavallé, Españoles y criollos [n. 24], p. 343).

de conservar y transmitir la calidad – o en su defecto, la degeneración o impureza – étnico-religiosa de las personas en función de las uniones matrimoniales desiguales.[26]

Pero no siempre fue así. Según José de Acosta S.J. (1590), descendiente de judíos conversos,[27] "los criollos eran aquellos individuos nacidos de españoles *en Indias*." Lo que definía a un individuo criollo no era su color de piel, estado político o condición social, sino su lugar de nacimiento ("Indias").[28] El padre Luís López Vallesteros S.J.[29] no los tenía en gran estima. A su juicio, eran inferiores a los españoles por estar debilitados por el suelo, la vegetación y el clima del Nuevo Mundo. Eran indolentes, holgazanes y poco dados al trabajo.[30] Para el padre Jacinto Barrasa S.J.[31] un jesuita limeño del seiscientos, mestizos y criollos eran prácticamente la misma cosa. A su juicio, todos eran hijos de la tierra, sospechosos de estar mezclados con individuos de linaje inferior.[32]

Durante la IV Congregación Provincial, celebrada en agosto de 1588, los jesuitas juzgaron de manera muy desfavorable a los criollos legítimos que pedían su ingreso en la orden, temiendo que en realidad fueran mestizos. Por esta razón, Aquaviva ordenó "de no recibir criollo, sino muy raras veces".[33] A pesar de ello, lo cierto es que había más conver-

26 Para un análisis de las conexiones entre el término *raça*, nación y linaje (como una manifestación de la procedencia o identidad étnica) en el siglo XVI, véase Christiane Stallaert, Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo, Barcelona [1996¹] 1998, pp. 13-69; Max S. Hering Torres, Limpieza de sangre. ¿Racismo en la edad moderna?, en: Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna 9/2003, www.tiemposmodernos.org/viewarticle.

27 En opinión de Fermín del Pino, el origen converso de Acosta no provenía de su padre, Antonio Acosta, como comúnmente se piensa, sino de su madre, Ana de Torres (Fermín del Pino, Imperios, utopías y márgenes socio-culturales [Josef de Acosta y las élites indianas]. Jornadas Internacionales, Jesuitas e imperios de ultramar [siglos XVI-XIX], Universitat Pompeu Fabra, 15 de marzo de 2011).

28 Citado en Juan José Arrom, Certidumbre de América. Estudios de letras, folklore y cultura, Madrid 1971, pp. 13-15.

29 Luís López Vallesteros, *1535 Villa de Estepa (España), S.J. 25.VIII.1554 Salamanca, † 1599 Trigueros (España) (Mon. Per. 1, p. 139).

30 Mon. Per. 1, pp. 327-329, citado en Ares Queija, Un borracho (n. 20), p. 138.

31 Jacinto Barrasa, *26.VIII.1626 Lima (Perú), S.J.26.XII.1645 Lima, †22.XI.1704, Lima (DHCJ I, p. 350).

32 Barrasa, Historia de las fundaciones (n. 1), p. 146.

33 Bernard Lavallé, La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús. El caso de la provincia peruana en el siglo XVI, en: Histórica IX.2/1985, p. 145.

gencia que divergencia entre estos *hijos de la tierra* y los peninsulares. Se hacía necesaria una definición legal de los primeros como españoles. A mediados del siglo XVII, los criollos adquirieron un mayor protagonismo social, político y económico en el Virreinato, afirmando su dignidad, riqueza y derechos a señorear el Perú. Frente a la influencia de un determinismo climático nefasto que los sometía a otros pueblos mejor dotados, pronto aparecieron crónicas, tratados y poemas laudatorios que ensalzaban las capitales americanas, como Lima, y a sus habitantes criollos.[34] La solución pasaba por equipararlas a los pueblos y ciudades españolas en términos morales y étnicos. Prueba de ello fueron los nuevos *héroes espirituales* de la Compañía de Jesús (Juan de Alloza S.J.[35], Francisco del Castillo S.J.[36], Alonso Messía Bedoya S.J.[37]) nacidos en esta *nueva Jerusalén,* lo que demostraba que el Perú era también una tierra fértil para la santidad.[38]

Por el contrario, los hijos que los españoles tuvieron con indias (mestizos y mestizas), en su mayoría ilegítimos (naturales o *espúreos*) quedaron relegados a una categoría social inferior por ser de menor calidad, lo que impuso barreras socio-culturales respecto a las demás categorías de españoles y criollos. La preocupación por los matrimonios – clandestinos o inadecuados con el prestigio, rango y estatus – se generalizó después del Concilio tridentino.[39] Casarse con

34 El deseo de autoafirmación de los intelectuales nacidos en el Perú, como Pedro de Oña (1570-1643), les llevó a exaltar las grandezas de su capital a principios del siglo XVII como un espacio civilizado (civilitas) no exento de los efectos destructivos de la naturaleza (agros) (Alexandre Coello de la Rosa, La destrucción de Nínive. Temblores, políticas de santidad y la Compañía de Jesús [1687-1692], en: Boletín Americanista 58/2008, pp. 149-169).

35 Juan de Alloza, * V.1597 Lima, S.J. 15.IV.1618, † 6.XI.1666 Lima (DHCJ I, pp. 78-79).

36 Francisco del Castillo, * 9.II.1615 Lima, S.J. 31.XII.1632, † 11.IV.1573 Lima (DHCJ I, p. 703).

37 Alonso Messía Bedoya, *12.I.1655 Pacaraos (Perú), S.J. 16.VI.1671, † 5.I.1732 Lima (DHCJ III, p. 2639).

38 Alexandre Coello de la Rosa, En compañía de ángeles. Vida del extático y fervoroso padre Juan de Alloza S.J. (1597-1666), Barcelona, 2007, pp. 55-56. Véase también Alexandre Coello de la Rosa, Criollismo y santidad en la Compañía de Jesús (siglo XVII), en: Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús, José Jesús Hernández Palomo, José del Rey Fajardo S.J. (eds.), Sevilla 2009.

39 Como señala Dedieu, fue en Trento donde se definió de manera clara el matrimonio como uno de los siete sacramentos del dogma católico. La presencia del cura certificaba su validez, así como la de dos o tres testigos, lo que convertía definitivamente el matrimonio como un acto religioso y sacramental (Jean Pierre Dedieu, El modelo sexual. La defensa

mestizos o *indios del común* constituía un ejemplo de uniones desiguales que en modo alguno podían compararse con otros matrimonios, como el habido entre el conquistador y sobrino de Ignacio de Loyola, don Martín García Oñez de Loyola y la princesa (*ñusta*) Beatriz Clara Coya, perteneciente a la familia real inca, especialmente si el matrimonio aportaba una suculenta encomienda como dote.[40] Como apunta Berta Ares, la condición de hidalgo o noble la transmitía el padre incluso a los ilegítimos.[41] A diferencia de las relaciones *ilícitas* y *asimétricas* fruto del concubinato entre los primeros conquistadores y *sus indias*, las uniones entre hidalgos con mujeres de las *panacas* reales y élites locales – y al revés, las habidas entre miembros de la aristocracia incaica, como don Cristóbal Paullu, y damas extremeñas como doña María Amarilla de Esquivel – actuaban como una garantía de fidelidad política y religiosa.[42] La *limpieza* actuó en este sentido como una herramienta de discriminación étnica y social. Así, frente al lugar del nacimiento, los criollos potenciaron los rasgos somáticos o fenotípicos y las genealogías (reales o fabricadas) como indicadores de la pureza de sangre

del matrimonio cristian, en: Inquisición española. Poder político y control social, Bartolomé Bennassar (ed.), Barcelona 1981, pp. 273-274).

40 Hija de Sayri Túpac y de doña Maria Cusi Huarcay Coya, Beatriz Clara Coya era la heredera legítima de la mascapaicha imperial incaica. En 1572 se casó con el capitán Martín García de Loyola, sobrino de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. De su matrimonio nació una sola hija: Ana María García Lorenza Sayri Túpac de Loyola, primera marquesa de Santiago de Oropesa, que casó en 1611 con el caballero santiaguista Don Juan Enríquez de Borja y Almanza, marqués de Alcañices, caballero de Santiago y nieto por vía paterna del que fuera tercer General de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja S.J., con lo que se perpetuaba la alianza entre el linaje de Manco Capac y el los primeros fundadores de la Compañía de Jesús. ¿Con qué objetivo? ¿Construir, como han sugerido algunos autores, una monarquía cristiana en el Perú?. Al respecto, véase Ella Dunbar Temple, El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sauri Túpac, en: Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional de Lima 7/1950, pp. 117; Luís Enrique Tord, Sol de los soles, Lima 1998, pp. 331-332; Berta Ares Queija, Mancebos de españoles, mancebos de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano, en: Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas, Pilar Gonzalo Aizpur, Berta Ares (eds.), Sevilla-México 2004, pp. 15-39.

41 Ares Queija, Un borracho (n. 20), p. 135; Zúñiga, Espagnols d'Outre-mer (n. 12), pp. 287-301.

42 Esta *familiarización* demostraba cómo la Compañía de Jesús había sido capaz de fidelizar a la realeza incaica (Carolyn S. Dean, Familiarizando el catolicismo en el Cuzco colonial, en: Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales, Jean-Jacques Decoster [ed.], Cuzco 2002, pp. 176-180).

de un individuo. No sólo superaron sus *debilidades* físicas e intelectuales, sino que las trasladaron a los mestizos en un intento de exorcizar los componentes negativos de su *raça.*[43] Los límites sexuales se convirtieron en límites morales. Las supuestas carencias de los indios y mestizos – barbarie, *fealdad, suciedad* y *costumbres perversas,* etc. – no afectaban a los criollos porque su origen se vinculaba supuestamente con el grupo dominante. Como ha destacado Jean-Paul Zúñiga, el etnónimo español transmitía a sus descendientes criollos una característica o calidad ontológica que se suponía inmutable.[44]

En este orden de cosas, los jesuitas mestizos vieron reducidas considerablemente sus posibilidades de movilidad social ascendente. A mediados de 1570 los provinciales peruanos limitaron su número hasta prohibir por completo su aceptación. Destacados mestizos y criollos, como los sacerdotes Blas Valera S.J.[45], Bartolomé de Santiago S.J.[46], Onofre Esteban S.J.[47], Pedro de Añasco S.J.[48] y el hermano coadjutor Gonzalo Ruiz S.J.,[49] eran en su mayoría ilegítimos

43 En un sentido genealógico, *raça* no tenía nada que ver con el determinismo biológico de *raza* (s. XVIII), sino que se hacía referencia a la pureza de la sangre que se transmitía inevitablemente de generación en generación por medio del *linaje* con el fin de establecer los límites sociales entre minorías y mayorías religiosas. Para una discusión de estos términos, véase Stallaert, Etnogénesis y etnicidad (n. 26), p. 34; Stuart B. Schwartz, Frank Salomon, New peoples and New Kinds of People. Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era), en: The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas III (2). South America, Stuart B. Schwartz, Frank Salomon (eds.), Cambridge 1999, pp. 443-478; Jean-Paul Zúñiga, La voix de sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole, en: Annales. Histoire, Sciences Sociales 54.2/1999, pp. 425-452; Max S. Hering Torres, Raza. variables históricas. en: Revista de Estudios Sociales, 26/2007, pp. 16-27.

44 Zúñiga, Espagnols d'Outre-mer (n. 12), pp. 149-168; Zúñiga, Familia, sangre e imperio. Ponencia presentada en el II Congreso Internacional: Família y organización social en Europa y América, siglos XV-XX, celebrado en Murcia-Albacete 12-14 de diciembre de 2007.

45 Blas Valera, *1545 Chachapoyas (Perú), S.J. 29.XI. 1568 Lima, † 2.IV.1597 Málaga (DHCJ VI, p. 3875).

46 Bartolomé de Santiago, *1548 Arequipa (Perú), S.J. 19.XII.1574 Lima; † 13.I.1589 Lima (DHCJ IV., p. 3502).

47 Onofre Esteban, *1556 Chachapoyas (Perú), S.J. 3.V.1579 Lima, † 1638 Quito (DHCJ II, pp. 1336-1337).

48 Pedro de Añasco, *1550 Chachapoyas (Perú), S.J. 23.III.1572 Lima, † 12.IV. 1605 Córdoba (Argentina) (DHCJ I, p. 201).

49 Gonzalo Ruiz, *1551 Moyobamba (Perú), S.J. 1.VII.1568 Lima, † 1618 Ayacucho (Perú) (DHCJ IV, p. 3435).

y de baja condición social, por lo que sufrieron la estigmatización de los provinciales. El padre Joseph Tiruel (o Teruel) S.J.,[50] rector del Cuzco, escribió una carta a Felipe II, con fecha 1 de febrero de 1585, en la que resaltaba los vicios y malas costumbres de los mestizos a causa de su estrecha afinidad con los indios.[51] De la misma forma se expresaba el padre Juan Sebastián de la Parra S.J.[52], quien en una carta al General Aquaviva, con fecha en Potosí, 6 de febrero de 1585, establecía una relación de causa-efecto entre las *faltas* de Valera (presumiblemente, un *problema* con una mujer) y su condición de mestizo.[53] A partir de 1583, no sólo los jesuitas mestizos, sino también los descendientes de linajes conversos sufrieron la marginación de sus provinciales y rectores, especialmente de Juan Sebastián de la Parra, Juan de Atienza Tapia S.J.[54] y Baltasar Piñas S.J.[55] La unión de las coronas entre Portugal y España (1580-1640) había favorecido la migración de los cristianos nuevos de Portugal a los centros comerciales de Castilla, y de allí al Nuevo Mundo.[56] Muchos de aquellos peninsulares eran villanos de baja extracción social que, al emigrar a tierras americanas, aspiraban a construirse una nueva identidad étnico-racial. No pocos lo consiguieron y legitimaron su posición a través de relaciones matrimoniales.[57] Frente a estos individuos, siempre sospechosos de reincidir en la idolatría, el Santo Oficio

50 José Tiruel, *1532 El Olivar (España), S.J., 24.V. 1568 Alcalá de Henares, † 1605 Lima (DHCJ IV, p. 3806).

51 Archivo General de Indias, Lima 316, citado en Ares Queija, Un borracho (n. 20), p. 141.

52 Juan Sebastián de la Parra, * VII.1546 Daroca (Zaragoza, España), S.J. 6.IV.1566 Alcalá de Henares, † 21.V. 1622 Lima (DHCJ IV., p. 3542). El 1631, la Compañía inició un proceso informativo ordinario para la beatificación del padre Juan Sebastián de la Parra S.J.. Al respecto, véase ARSI, Archivio de la Postulazione Generali. Proceso informativo Juan Sebastian de la Parra, 1631, Tomo I-II, E-10, número 54.

53 Lavallé, La admisión (n. 33), pp. 143-147.

54 Juan de Atienza Tapia, *1544 Valladolid (España), S.J. 1.V.1564 Salamanca, † 1.XI. 1592 Lima (DHCJ I, p. 265).

55 Baltasar Piñas, *1582 Sanahuja (España), S.J. 1.VI.1550 Valencia (España), † 29.VII. 1611 Lima (DHCJ IV, p. 3144). Lavallé, La admisión (n. 33), pp. 144-145; Francisco de Borja Medina S.J., Blas Valera y la dialéctica "exclusión-integración del otro", en: AHSI 68/1999, p. 237.

56 Hering, Limpieza de sangre (n. 11), p. 9; Luigi Guarnieri Calò Carducci, Idolatria e identità creole in Perù. Le cronache andine tra Cinquecento e Seicento, Roma 2007, pp. 62-63.

57 Muchas familias criollas entroncaron con *españoles puros* venidos de la Península, de los cuales no pocos tenían orígenes conversos. Para los criollos, estas alianzas significaron una forma de afirmar su *españolidad*, mientras que para los *españoles* peninsulares constituye-

celebró en 1595 los primeros Autos de Fe con la condena de varios *portugueses* o judío conversos.[58] Del mismo modo, la presencia de los mestizos desestabilizaba el orden y pureza de las oligarquías criollas y peninsulares porque, a su juicio, no compartían su misma sangre. Más aún, representaban una degeneración o corrupción del linaje que estos grupos socio-raciales se proponían construir mediante el establecimiento de alianzas matrimoniales con españoles. Por ello las instituciones más elitistas del Perú, como los cabildos catedralicios, las universidades, la Inquisición y los colegios jesuitas de San Pablo y San Martín, en Lima, exigieron a sus candidatos que presentaran informaciones genealógicas de limpieza de sangre para ser admitidos. Aunque, según parece, la acusación de pertenecer a linajes *sucios* o *impuros* constituyó una arma poderosa para desprestigiar a los adversarios políticos.

La *notoriedad* de la pureza de sangre

A principios del siglo XVII Lima se había convertido en una ciudad donde la mitad de la población era de origen africano.[59] La preocupación que despertaban tales proporciones era evidente, convirtiéndose en una acusación denigratoria frente a rivales políticos. En esta línea, el Colegio Real de San Felipe y San Marcos acusó al Colegio de San Martín de ser un simple colegio de gramáticos y de "indios, los que entran a título, y color de mestizos".[60] Sembrar dudas sobre la descendencia de sus colegiales equivalía a cuestionar el honor de la Compañía de Jesús. Era una dura acusación sobre la que gravitaban cuestiones de mayor calado relativas al patronazgo de ambas instituciones, así como a la distribución de los cargos políticos, administrativos y eclesiásticos más

ron la mejor manera de establecer alianzas con los grupos de poder locales que además, les reportó espléndidas dotes.

58 Guarnieri, Idolatria (n. 56), p. 63.

59 José Ramón Jouvé Martín, Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima, 1650-1700, Lima 2005, pp. 22-23.

60 Juan de Zúñiga, En la causa que Vuestra Majestad tiene vista entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el Seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín sobre el lugar, orden y precedencia, que han de guardar: de parte del Colegio Real se suplica a Vuestra Majestad traiga a la memoria los siguientes fundamentos de su justicia, Lima, 1611.

influyentes en las principales ciudades de Lima, Cuzco, Arequipa y La Plata.[61] Para proteger la reputación y el prestigio de sus centros escolares, los provinciales jesuitas se vieron obligados a defender la excelencia de sus alumnos exigiendo acreditaciones notariales que certificaran la pureza de sus linajes. Dichas acreditaciones, o pruebas, se convirtieron en garantías textuales de la supuesta *notoriedad* de su pureza.[62]

Tras analizar ciento cuarenta y siete expedientes comprendidos entre 1596 y 1620, que se conservan en el Archivo General de la Nación de Lima, podemos afirmar que desde 1596 los jesuitas aplicaron el estatuto de limpieza de sangre incluido en la V Congregación General de 1593 en el Virreinato del Perú. Los provinciales y rectores jesuitas estaban obligados a exigir informaciones de limpieza de sangre a todos aquellos colegiales y bachilleres que quisieran ejercer el sacerdocio y/o estudiar en la Compañía de Jesús. Cabe destacar que no todos los expedientes eran iguales. Muchos de los aspirantes habían obtenido sus informaciones genealógicas (actas de bautismo, memoriales, confesiones de testigos, etc.) directamente de sus familias en España o en Indias, con recomendaciones como la de Diego Castillo, escrita al dorso del expediente de su hijo Juan del Castillo Bracamonte, para que se diera "al padre o a quien lo pida".[63]

Pero también había numerosos escolares y hermanos coadjutores del Colegio de San Martín, en Lima, que una vez aceptados, les fueron requeridas sus acreditaciones de limpieza, presentando testimonio ante notario de que ellos mismos y sus familias eran "cristianos viejos limpios de toda mala raça de moros y judíos y de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Iglesia católica y que nunca habían traído

61 Los alumnos del Colegio de San Felipe y San Marcos exigían el derecho de prelación – o de antigüedad – a los empleos y honores reales por los servicios que sus antepasados *beneméritos* habían ofrecido a la monarquía. Al respecto, véase Alexandre Coello de la Rosa, Pureza, prestigio y letras en Lima colonial. El conflicto entre el Colegio de San Martín y el Colegio Real de San Felipe y San Marcos (1590-1615), en: El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el Mundo Hispánico, Max S. Hering Torres, Nikolaus Boettcher, Bernd Hausberger (eds), Berlín, México 2010.

62 Sobre la importacia de *fijar* la pureza del linaje en el texto escrito, véase Tristan Platt, Ink in the Veins. Notoriety and Proof in the Legitimation of Hidalguía, 2008 (manuscrito).

63 Archivo General de la Nación (Lima-Perú), Compañía de Jesús. Sección: Limpieza de sangre. Legajo 21, Signatura 50/41, JE-PR2, CA.21, Doc. 51, 22 ff.

sambenito."[64] A veces contaban con familiares que pertenecían a la Compañía o a otras órdenes, por lo que se remitían a las informaciones presentadas anteriormente por sus parientes. Este fue el caso de Jacinto de León Garavito S.J.[65], hijo del rector de la Universidad de San Marcos, don Francisco de León Garavito, cuyo sobrino, Hernando Garavito de León[66], también era jesuita.[67] Otro estudiante de San Martín, fray Alonso Gutiérrez Navarrete, era hermano de fray Francisco de Navarrete, religioso seráfico de la orden franciscana, por lo que se acabó certificando su limpieza de sangre.[68] Dichas acreditaciones los legitimaban jurídicamente ante los ojos de los demás, permitiéndoles acceder a las instituciones educativas y religiosas de la Compañía.

A tenor del análisis realizado sobre los expedientes que aparecen en el apéndice documental,[69] las exigencias no parecían excesivas. Buena parte de los que fueron recibidos contaban con más de siete testigos a su favor, pero también había otros que contaban con menos apoyos – (¡o recursos!) – para obtenerlos. Algunas informaciones, como la de Juan Maldonado S.J.[70] (Lima, 25 de septiembre de 1604), solamente presentaron dos testigos, lo que no fue obstáculo para que el padre Luis de Estella S.J.[71] lo aceptara con el siguiente

64 Información de limpieza de sangre de Miguel de Villanueva. 4.XI. 1605, Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/33, JE-PR2, CA.21, Doc. 42,6ff.

65 Jacinto de León Garavito, *1598 Lima, S.J. 15.VIII.1614 Lima, † 1679 (ARSI, Peru 4.I, Catalogi Provinc. Triennal. Peruan. 1568-1619, fol. 197v.. Para una pequeña biografía de Jacinto de León Garavito, véase Enrique Torres Saldamando S.J., Los antiguos jesuitas del Perú, Lima 1882, pp. 295-296.

66 Hernando de León Garavito *1591 Arequipa (Perú), S.J. 20.XI.1605 Lima, † 1661 o 1665 Lima, (ARSI, Peru 4.I, Catalogi Provinc. Triennal. Peruan. 1568-1619, fol. 102r., 195v.; ARSI, Peru 5, Cat. Trienn. 1660-1685, fol. 6v.

67 Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús. Sección: Limpieza de sangre, Legajo 22, Signatura 51/Doc. 18, JE-PR-2, CA.22, Doc. 117, 6 ff.

68 Archivo General de la Nación Lima-Perú, Compañía de Jesús. Sección: Limpieza de sangre, Legajo 22, Signatura SS (06)/103, JE-PR-2, CA.22, Doc. 139, 4 ff.

69 Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús. Sección: Limpieza de sangre, legajos 21-23.

70 Juan Maldonado *1563 Tarifa (España), S.J. 28.I.1605 Lima (Perú), † 1626 o 1630 Lima (Perú). Murio como hermano adjutor formado el 4 de octubre de 1615 (ARSI, Peru 4.I, Catalogi Provinc. Triennal. Peruan. 1568-1619, fol. 200r.).

71 Luis de Estella *1553 Vitoria (Vizcaya, España), S.J. 27.V.1573, † 1614 o 1618 (ARSI, Peru 4.I, Catalogi Provinc. Triennal Peruan. 1568-1619, fol. 96v., 147v.).

comentario escrito al dorso: "Esta información parece estar buena aunque son pocos los testigos que están necesarios y hecho bastasen, me conformo con éstos y le parece bastar."[72] Alonso Messía Venegas S.J.[73] también lo autorizó al dorso del mismo expediente: "Bastan los dos testigos y satisfacer la prueba."[74]

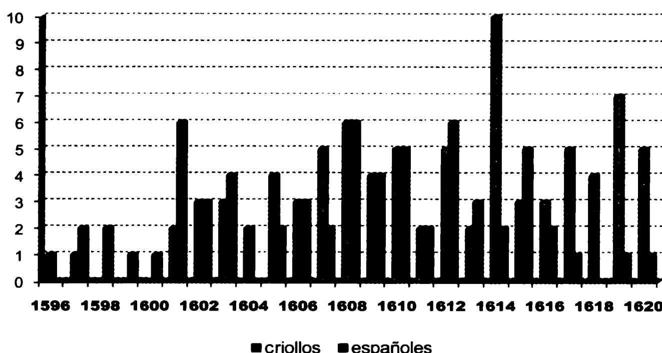
Otras veces los mismos rectores de los colegios actuaban como avaladores o testigos *de facto* de la *pureza* de los escolares que, tras años de aprendizaje, aspiraban a entrar en la Compañía. Este era el caso de muchos jesuitas que ya operaban como tales en muchos de los colegios de Lima (San Pablo; San Martín) y de las provincias del Perú (Cuzco, Quito, Arequipa).[75] A menudo se les aplicaba un criterio de antigüedad y de mínima formación que los habilitaba para ejercer sus cargos, con lo que su ascendencia resultaba una construcción al amparo de sus superiores. Como ellos mismos reconocían, resultaba difícil informarse acerca de la autenticidad de los expedientes presentados por los aspirantes peninsulares. Demostrar la pureza de sus linajes – o si habían sido penitenciados por el Santo Oficio – era un proceso largo y costoso, que podía demorarse años en idas y venidas de procuradores a la Península.

72 Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/28, JE-PR2, CA.21, Doc. 37, folio 6v.

73 Alonso Messía Venegas *1564 Sevilla, S.J. 14.IX. 1586 Lima, † 1649, Lima (DHCJ III, pp. 2639-2640).

74 Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús. Sección: Limpieza de sangre. Legajo 21, Signatura 50/28, JE-PR2, CA.21, Doc. 37, 6 ff. Este fue también el caso del cordobés Pedro Alonso de Valdés, firmada en Lima, 22 de mayo de 1601, quien también presentó dos testigos. Ello no fue obstáculo para que el 23 de mayo de 1604, el provincial Rodrigo Jiménez de Cabredo S.J. (*1560 Nájera [La Rioja], S.J. 1618 Chambéry, [Saboya]) lo aceptara como coadjutor (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/29, JE-PR2, CA.21, Doc. 38, 2 ff.). Hubo uno, Diego Rodríguez, quien en 1610 presentó un solo testigo en un expediente de un solo folio (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/64, JE-PR2, CA.22, Doc. 87, 1 folio).

75 Por ejemplo, en 1604 el hermano coadjutor Pedro Guerrero, natural del Cuzco, fue aceptado por los padres Juan Sebastián de la Parra S.J. y Alonso Messía Venegas S.J. (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús. Sección: Limpieza de sangre. Legajo 21, Signatura V.5 8163)/2, JE-PR-2, CA.21, Doc. 36, 4 ff.). En 1615, el hermano coadjutor Pedro Sierra fue aceptado por los padres Juan Sebastián de la Parra S.J. y Antonio de Vega S.J. (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 22, Signatura SS (06)/100, JE-PR-2, CA.22, Doc. 125, 2 ff.).



Expedientes de limpieza de sangre (1596-1620)

Por ello los provinciales y rectores de la Compañía firmaron los expedientes al dorso con pequeños pero significativos comentarios: "me parece suficiente esta información conforme a cómo se puede hacer en estas partes para ser recibido en la Compañía de Jesús al contenido de ella;"[76] "conforme al decreto de la Quinta Congregación [de 1593] se puede recibir el contenido en esta información en la Compañía porque en lo que se puede en este Reino hacer conforme a las incomodidades de nuestro servicio;"[77] "podía pasar esta información para que se reciba en la Compañía por no poderse bien averiguar las cosas en esta tierra;"[78] "me parece que esta información podría pasar conforme a la poca luz que acá se tiene de los linajes por extenso;"[79] o "puede ser recibido en

76 Información de limpieza de sangre de Miguel de Villanueva, 4.XI. 1605 (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/33, JE-PR2, CA.21, Doc. 42, 6 ff.).

77 Información de limpieza de sangre de Gregorio de Arrones, estudiante del colegio de San Martín de Lima. Lima, 5 de mayo de 1608 (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/49, JE-PR2, CA.21, Doc. 61, 7 ff.).

78 Información de limpieza de sangre de Bartolomé Martínez de Recalde, estudiante del Colegio de San Martín, en Lima. Lima, 25 de junio de 1608 (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 13/ Documento 5, JE-P22, CA.21, Doc. 64, 8 ff.).

79 Información de limpieza de sangre de Álvaro Pinto, estudiante del Colegio de San Martín, en Lima (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/31, JE-PR2, CA.21, Doc. 40, 10 ff.).

la Compañía Andrés Ibáñez[80] contenido en esta información porque basta para esta tierra"[81] – las cuales muestran las dificultades para establecer la idoneidad de los candidatos. Sin duda la aplicación del estatuto resultó inevitable, entre otras razones, porque las familias criollas más *linajudas* no querían que una orden religiosa integrada por *mestizos* y *conversos* educara a sus hijos. No obstante, los requisitos para entrar en la Compañía – número de testigos, referencias presentadas, etc. – dependían del rigor con que el provincial examinaba los testimonios y demás pruebas. Si las informaciones provenían de España, la resolución solía resolverse en pocos días.[82] En cambio, si las probanzas se efectuaban en el Nuevo Mundo, el caso podía demorarse meses o incluso años, dependiendo de si el candidato contaba con paisanos de su tierra que pudieran corroborar la limpieza de su linaje. Este fue el caso del hermano Juan de Tapia S.J.[83], natural de La Paz, cuyos paisanos Luis del Castillo y Pedro de Aguilar fueron preguntados por el padre Juan de Villalobos S.J.[84],

80 Andrés Ibáñez, * 1581 Navarrete (España), S.J. 3.IV. 1611 Lima, (ARSI, Peru 4.I, Catalogi Provinc. Triennal. Peruan. 1568-1619, fol. 160r. 263r.-263v. En el Catálogo Público de 1619 todavía aparece su nombre, pero en el de 1625 ya no, de lo que se deduce que murió o fue despedido.

81 Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/67, JE-PR2, CA.22, Doc. 40, 6 ff.).

82 Las informaciones de limpieza del vizcaíno Miguel de Uribarri (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/25, JE-PR-2, CA.21, Doc. 32, 6 ff.), del toledano Andrés Sánchez (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/34, JE-PR-2, CA.21, Doc. 44, 7 ff.), del sevillano Andrés de Vega (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/38, JE-PR-2, CA.21, Doc. 48, 3 ff.), se resolvieron en pocos días, mientras que las del chileno Pablo Fernández de las Heras (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 50/45, JE-PR-2, CA.21, Doc. 57, 13 ff.) y el limeño Andrés de la Rua (Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 21, Signatura 51/4, JE-PR-2, CA.21, Doc. 75, 9ff.) se prolongaron durante varios años.

83 Juan de Tapia, * 1607 La Paz, S.J. 26.XI. 1622 Lima, (ARSI, Peru 4.II, Catalogi Provinc. Triennal. Peruan. 1625-1654, fol. 269v.). No hemos podido localizar el día de su muerte. Su nombre no aparece en los catálogos trienales posteriores, por lo que podría haber sido despedido. En 1636, la Compañía despidió a 30 sujetos, 6 de ellos novicios (ARSI, Peru 4II, folio 407).

84 Juan de Villalobos, * 1575 Salamanca (España), S.J. 18.VI. 1593 Salamanca, 29.V. 1654 La Paz (Torres Saldamando S.J., Los antiguos jesuitas (n. 65), p. 373; Sommervogel VIII, p. 766).

rector del noviciado, acerca de los origines familiares del candidato.[85] Igualmente, Diego Hernández, natural de Navarra, fue requerido por el padre Pedro de Oñate S.J.[86], para que presentara una nueva información de limpieza, "(...) por ser de oídas me mandó el padre provincial se dijese que mirase bien lo que sabía porque si se supiese cosa en contrario de su limpieza en cualquier tiempo le despediría la Compañía y que con esta condición estaba, y que se había de enviar a Castilla a hacer información luego para que viniese antes de hacer los votos de los dos años y el anexo la dicha condición y en cuanto a la información dijo que en Lima tiene personas (3) que le conocen y son de su tierra y con ellos se podrá hacer más fácilmente esta información se ha de enviar a hacer y con esto entró en la Compañía el día de Nuestra Señora de septiembre de 1613."[87]

Durante los primeros años del provincialato de Juan Sebastián de la Parra se detecta un elevado número de expedientes de limpieza de sangre (1608-1614).[88] Sin embargo, hacia el final de su gobierno (1614-1616), algunos de los que fueron presentados quedaron sin firmar. A partir de 1613 se abrieron nuevas residencias de Oruro, Saña y Lambayeque, proyectando la apertura de los colegios del Guamanga, Callao, Cochabamba y Trujillo.[89] La necesidad de contar con efectivos suficientes para las nuevas fundaciones suavizó las políticas de aceptación dentro de la orden. A diferencia de sus antecesores (Juan de Atienza, Baltasar Piñas, Juan Sebastián de la Parra S.J.), el místico Diego Álvarez de Paz

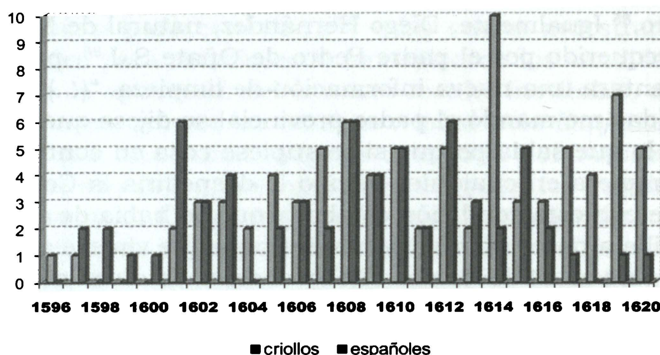
85 Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 23, Signatura 51/48, JE-PR-2, CA.23, Doc. 155, 2 ff.

86 Pedro de Oñate, * 7.I.1567 Valladolid, S.J. 12.III. 1586 Villarejo de Fuentes (Cuenca), † 31.XII.1646 Lima (DHCJ III, pp. 2870-2871).

87 Archivo General de la Nación, Lima-Perú, Compañía de Jesús, Sección: Limpieza de sangre, Legajo 22, Signatura SS (06)/99, JE-PR-2, CA.22, Doc. 108, 2 ff.

88 El padre Juan Sebastián de la Parra S.J. había ejercido como perfecto de espíritu en el noviciado. Tenía fama de ser un excelente predicador, muy riguroso y áspero en el trato y para muchos, un santo en vida. La obediencia era para él algo fundamental. Como señala el padre Anello Oliva S.J., "siendo provincial el primero que obedecía era él para así dar ejemplo a los demás." (ARSI, Archivio de la Postulazione Generali. Proceso informativo Juan Sebastian de la Parra S.J., 1631 [Testigo 11]. Giovanni Anello Oliva S.J.), Tomo I, E-10, número 54v).

89 Vargas Ugarte S.J., Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Tomo I, Burgos 1963, pp. 316-319.



Proporción de criollos y españoles en los expedientes de limpieza de sangre (1596-1620)

S.J.[90], provincial de la Compañía de Jesús (1616-20), firmó muy pocos expedientes de limpieza. Como es sabido, siendo rector del colegio del Cuzco (1600-04), el padre Álvarez mantuvo serias discrepancias con el padre Diego de Torres Bollo S.J.[91] por su posición a favor de las doctrinas de indios. Defendía una división jerárquica de tareas entre aquellos padres itinerantes – *obreros de indios* – que se ocupaban de la evangelización de los indios, y los jesuitas sedentarios – *obreros de españoles* – que, como el limeño Juan de Alloza S.J., debían ser exonerados de aprender las lenguas indígenas y de "confesar quatro indieçuelos".[92] Durante su provincialato muchas familias limeñas solicitaron el acceso de sus hijos criollos a los colegios de la Compañía de Jesús.[93] Prueba de

90 Diego Álvarez de Paz, *1561 Toledo, S.J. 24.I.1578 Toledo, † 17.I. 1620 Lima (DHCJ I, pp. 94-95).

91 Diego de Torres Bollo, *1551, Villalpando (España), S.J. 16.XII.1571 Salamanca, † 8.XII. 1638 Sucre (Chuquisaca) (DHCJ IV, pp. 3824-3825).

92 Mon. Per. 7, p. 611. Cuando se cumplían cincuenta años de la venida de los jesuitas al Perú, el padre Alloza entró en la Compañía el 15 de abril de 1618 de la mano del provincial Diego Álvarez de Paz S.J. junto con el vallisoletano Lucas de Salazar, y Sebastián de Rojas, nacido en el Callao (Coello de la Rosa, En compañía de ángeles [n. 38], p. 33). No hemos podido localizar sus expedientes de limpieza de sangre en el Archivo General de la Nación, en Lima.

93 Según la Carta Anua de 1620, el Colegio de San Martín de Lima contaba con trece jesuitas – tres padres sacerdotes, seis hermanos estudiantes y cuatro hermanos coadjutores – que se ocupaban de la educación de unos doscientos colegiales, entre los cuales había muchos

ello son las numerosas informaciones de limpieza de sangre de aspirantes criollos que se conservan en el Archivo General de la Nación (ver apéndice documental).

La reproducción social del linaje

Durante el generalato de Claudio Aquaviva se establecieron las bases de una reforma interior de la Compañía de Jesús. Esta renovación espiritual pasaba ineludiblemente por la consolidación de un modelo apostólico y misional al servicio del Pontífice (*De renovatione spiritus*, 1583).[94] Además, la fidelidad a los orígenes considerados castellanos o españoles fue impugnada por el General napolitano, que luchaba por defender la independencia de la orden jesuita frente a la influencia del llamado *partido castellanista*.[95] No es de extrañar que Felipe II, el *defensor fidei*, se sintiera molesto por el talante de Aquaviva, altamente antiespañolista.[96] Para suavizar las relaciones con la Compañía, el General napolitano envió al ex provincial del Perú (1576-81) y teólogo José de Acosta S.J., a la corte de Felipe II (1588). Según el cronista Jacinto Barrasa S.J., el monarca español solía escucharle predicar y explicar las historias de las Indias, concediéndole

criollos (Biblioteca Nacional de Lima, Cartas Anuas de la Provincia del Perú, 21 ff. B37, folio 11r).

94 La carta del General Aquaviva *De renovatione spiritus* (1583), dirigida a todos los jesuitas, indicaba la clara voluntad de volver al espíritu primitivo de la Compañía de Jesús. Al respecto, véase José Martínez Millán, Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594), en: I Religiosi a Corte. Teologia, Politica e Diplomazia in Antico Regime, Flavio Rurale (ed.), Roma 1998, pp. 106-107; Paolo Broggio et al., Introduzione, en: I Gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, Paolo Broggio, Francesca Cantú, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano (eds.), Brescia 2007, p. 11; Giovanni Pizzorusso, La Compagnie di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle misión tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca, en: I Gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, Paolo Broggio, Francesca Cantú, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano (eds.), Brescia 2007, pp. 55-85.

95 Para un análisis de las actividades del partido *castellanista* frente a la facción *papista* o *ebolista*, véase Martínez Millán, Transformación y crisis (n. 94), pp. 17-129; José Martínez Millán, Introducción, en: La corte de Felipe II, José Martínez Millán (eds.), Madrid 1994, pp. 19-22. Véase también Catto, La Compagnia divisa (n. 10), pp. 40-42.

96 Paulina Numhauser, ¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas S.J., en: Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial, Laura Laurencich Minelli, Paulina Numhauser, (eds.), Quito 2007, p. 82; Catto, La Compagnia divisa (n. 10), p. 106.

muchas mercedes. En Roma trabajó como agente de Felipe II, ocupándose de "negocios graves pertenecientes a su real servicio".[97] Atento a las buenas relaciones que mantenía con el rey, Aquaviva lo nombró Visitador de las provincias de Andalucía y Aragón junto al provincial de Toledo, Gil González Dávila S.J. (1589-1591).[98] Acosta se encargo de visitar las provincias de Andalucía y Aragón (1590-91), mientras que González Dávila se encargó de las provincias de Toledo y Castilla (1590).[99]

Después de tan importante cometido, así como de sus éxitos diplomáticos en la corte, Acosta esperaba que el General lo designara como Provincial, pero no fue así. El 20 de enero de 1592 fue nombrado prepósito de la casa profesa de Valladolid, lo que perjudicó las relaciones entre ambos.[100] En su *Diario de la embajada a Roma*, con fecha 22 de diciembre de 1592, Acosta acusó a Aquaviva de "tiránico" y de causar todos los males de las provincias.[101] No es de extrañar que un Acosta decepcionado y espoleado por un fuerte sentimiento regalista jugara sus cartas y convenciera al monarca español y al cardenal Ippolito Aldobrandini, nombrado nuevo papa Clemente VIII, sobre la necesidad de convocar la V Congre-

97 Martínez Millán, Introducción (n. 95), p. 28; Martínez Millán, Transformación y crisis (n. 94), p. 105; Catto, La Compagnia divisa (n. 10), p. 111. Para Michel de Certeau S.J. tampoco había ninguna duda: Acosta trabajó para *la causa española* (Michel de Certeau S.J., El lugar del otro. Historia religiosa y mística, Buenos Aires 2007, p. 172).

98 Gil González Dávila, *1532 Segovia (España), S.J. II.1551 Alcalá de Henares, † 15.I. 1596 Madrid (DHCJ II, pp. 1783-1784).

99 Catto, La Compagnia divisa (n. 10), pp. 107-108. Tras su visita a la provincia de Andalucía (16/9/1590), Acosta informó a Felipe II del "asunto de los perturbadores, presentándolos como hombres ambiciosos, que se movían por pasiones particulares" (Francisco Mateos S.J., Personalidad y escritos del P. José de Acosta, en: Francisco Mateos S.J., Obras del Padre José de Acosta, Madrid 1954, p. XXV). Algunos memorialistas, como el Dr. Francisco de Abreo, lo acusaron de haber llevado a cabo meras visitas *pro forma*, sin profundizar en los problemas reales que azotaban las provincias de Andalucía y Aragón (Astrain, Historia [n. 10], p. 558).

100 En su *Historia*, el cronista oficial Jacinto Barrasa S.J. silenció las tensas relaciones entre Acosta y Aquaviva (Barrasa, Historia de las fundaciones (n. 1), pp. 133-134). Al respecto, véase Mateos, Personalidad (n. 99), p. XXVI; Javier Burrieza Sánchez, Establecimiento, fundación y oposición de la Compañía de Jesús en España (siglo XVI), en: Los jesuitas en España y en el mundo hispánico, Teófanes Egido (ed.), Madrid 2004, p. 86; Catto, La Compagnia divisa (n. 10), pp. 108-109.

101 José de Acosta, Diario de la embajada a Roma, en: Obras del Padre José de Acosta, Francisco Mateos S.J. (eds.), Madrid 1954, p. 355; Mateos, Personalidad (n. 99), p. XXVII.

gación General de la Compañía de Jesús (3 de noviembre 1593 al 18 de enero 1594) para reformar la Compañía.[102] La excepcionalidad del evento, que fue prácticamente impuesto al General, pretendía no sólo cuestionar la autoridad e independencia de Aquaviva, sino poner la orden jesuita bajo control español.[103]

En su artículo de 2001 Paul V. Murphy señalaba las tensiones entre Claudio Aquaviva y aquellos que, como los memorialistas, trataron de sustraerse al poder del noble napolitano mediante el nombramiento de un comisario o visitador nacional independiente para los reinos hispánicos, con residencia en la corte española, dotado de poderes autónomos respecto a Roma. No se trataría tanto de dos visiones opuestas del apostolado jesuita sino más bien de dos formas alternativas sobre la mejor manera de preservar las peculiaridades evangélicas y misionales de la Compañía de Jesús. Frente a aquellos que exigían una menor centralización y abogaban por la creación de provincias semi-autónomas, Aquaviva y sus acólitos, como el reputado teólogo español Francisco Suárez (1548-1617) S.J.[104], defendían la autoridad absoluta del General, la autonomía del Instituto de la Compañía y su dependencia directa del Papa. A petición del papa Paolo V (1550-1625), el Doctor Eximio escribió su *Opus De virtute et statu religionis* (Coimbra, 1608-1609), una obra de carácter apologético en la que criticaba la opinión de los teólogos anglicanos quienes defendían el derecho de los reyes

102 Autores recientes, como Michela Catto (La Compagnia divisa [n. 10], p. 110) y Javier Burrieza (Establecimiento, fundación y oposición [n. 100], pp. 82-88) apoyan la tesis de Francisco Mateos S.J., según la cual "la idea (de convocar la V Congregación) nació de Acosta y él mismo la dio a conocer al Rey por septiembre de 1591, y procuró por modo indirecto ser designado para ejecutarla" (Mateos, Personalidad [n. 99], p. XXVI). Por otro lado, Claudio Burgaleta S.J. se aleja de esta visión manipuladora y considera que Acosta fue más bien una víctima tanto de los memorialistas como de los jesuitas fieles a Aquaviva (Burgaleta, José de Acosta [n. 10], p. 130).

103 Martínez Millán, Transformación y crisis (n. 94), p. 114; Julián J. Lozano Navarro, La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias, Madrid 2005, pp. 115-117; Catto, La Compagnia divisa (n. 10), pp. 110-111. Recientemente, Fermín del Pino-Díaz, en su nueva edición de la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) de Acosta, ha pasado de largo sobre este espinoso tema (Fermín del Pino Díaz, Josef de Acosta, Historia Natural y Moral de las Indias, Madrid 2008, p. XXIV).

104 Francisco de Suárez, *5.I.1548 Granada (España), S.J. 16.VI. 1564 Salamanca, † 25.IX, 1617 Lisboa (DHCJ IV, p. 3654).

a gobernar como si fueran los legítimos representantes de Dios en la tierra.[105] Ser profeso de cuatro votos implicaba un juramento de obediencia al General y al Papa de por vida.[106] Pero las injerencias del monarca en materia religiosa, lejos de remitir, persistieron, lo que obligó a las autoridades jesuitas a actuar.

Las políticas de admisión de los colegios jesuitas

A menudo los provinciales jesuitas escribían al General sobre la necesidad de misioneros en las regiones de Tucumán, Santa Cruz de la Sierra, el Río de la Plata y Chile. Para satisfacer estas necesidades los jesuitas se sirvieron durante los primeros años, a pesar de las muchas reticencias, de no pocos mestizos y criollos que habían sido educados en los colegios jesuitas. A finales del siglo XVI el General Aquaviva empezó a responder a los *indípetas* – o lo que es lo mismo, a aquellos jesuitas de diversas nacionalidades que se dirigían personalmente al General mediante las llamadas *cartas indipetae* – solicitando servir en las misiones de infieles.[107] Con el nuevo siglo la corte española otorgó permisos para el traslado de jesuitas extranjeros al Nuevo Mundo a fin de cubrir la creciente demanda de las provincias americanas.[108] Teniendo en cuenta que los funcionarios de la Casa de Contratación de Sevilla y del Consejo de Indias sólo autorizaban el viaje a sus propios súbditos, ¿cuáles fueron las razones para trans-

105 Paul V. Murphy, "God's Porters". The Jesuits Vocation According to Francisco Suárez, en: AHSI 70/2001, pp. 26-28.

106 Sobre el sistema de la obediencia en el gobierno de la Compañía de Jesús, véase Catto, La Compagnia divisa (n. 10), pp. 116-124.

107 Como ha señalado Gian Carlo Ruscioni, la vocación apostólica en el Nuevo Mundo se propagó con fuerza entre la juventud europea (Gian Carlo Rusconi, Il Desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani, Turín 2001, p. 26). Pero muchos de los jóvenes *indípetas* que fueron a Perú tenían escasa o nula preparación. En su *Misión a las Indias* (1620), el calabrés Gerónimo Pallas S.J., confesaba sin ningún complejo, y con no poca imprudencia, que sus nociones sobre misionología práctica eran deficientes. En 1618 llegó a Lima acompañado de 29 religiosos, 27 de los cuales eran extranjeros, en su mayoría italianos (Antonio Acosta, ¿Problemas en la expansión misionera jesuita a comienzos del siglo XVII? Gerónimo Pallas en el Perú y su "Misión a las Indias", en: Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial, Paulina Numhauser, Laura Laurencich Minelli [eds.], Quito 2007, pp. 60-66). E italianos eran los 13 jesuitas que acompañaron a Diego de Torres Bollo S.J. en su expedición al Paraguay en 1608.

108 Lavallé, Españoles y criollos (n 24), p. 343.

gredir las Leyes de Indias reclutando a religiosos italianos de otras regiones?[109] ¿Por qué Aquaviva se decidió a enviarlos con tanta urgencia a las misiones si los mestizos y criollos habían demostrado con creces su capacidad para predicar el evangelio a los indios?

Partiendo del pionero trabajo del franciscano Lázaro Aspurz O.F.M,[110] sobre la aportación extranjera a las misiones españolas, Paulina Numhauser ha subrayado las motivaciones políticas del General Aquaviva.[111] A su juicio, los criollos no eran aptos para las misiones porque eran indolentes, *flojos* e incapaces de aprender bien las lenguas indígenas. Esta opinión era compartida por muchos rectores y provinciales del Perú.[112] Por el contrario, Aquaviva pensaba que los jesuitas italianos eran más obedientes y leales al Instituto que los españoles (criollos y peninsulares, muchos de los cuales eran de origen converso),[113] unidos a la Corona por fuertes lazos de fidelidad y lealtad. Para burlar el Patronato Regio, la Compañía llegó incluso a registrar a los religiosos *extranjeros de confianza* con nombres falsos, impidiendo que fueran detectados por los funcionarios reales.[114] ¿Cuáles debían ser las inquietudes de aquellas decenas de jesuitas que paseaban por las calles de las ciudades andaluzas y portuguesas

109 La llegada de numerosos jesuitas italianos es confirmada por el calabrés Gerónimo Pallas S.J. (*1594 Reggio, [Calabria]; † 3.VIII. 1670 Lima), quien, además, reconocía que no estaban bien preparados para servir en las fronteras del imperio español. (Gerónimo Pallas S.J., Misión a las Indias con Advertencias para los Religiosos de Europa, que la hubieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viaje y después en discurso, añadido como CD en: Sublevando el Virreinato, Docuemtos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial, Laura Laurencich Minelli, Paulina Numhauser (eds.), Quito 2007; José J. Hernández Palomo, Missión a las Indias, Por el P.e Gerónymo Pallas. De Roma a Lima: La "Misión a las Indias", 1619 [Razón y visión de una peregrinación sin retorno], Madrid 2006, p. 227)

110 Lázaro Aspurz O.F.M., La aportación extranjera a las Misiones Españolas del Patronato Regio, Madrid 1946.

111 Paulina Numhauser, ¿Sublevando el Virreinato? (n. 96), pp. 73-124.

112 Lavallé, La admisión (n. 33), pp. 147-150.

113 Para el General Aquaviva, España era una nación *conversa* que difícilmente podía liderar la evangelización del orbe cristiano.

114 Como apunta Numhauser, los *extranjeros de confianza* eran aquellos súbditos de España, Portugal (en la época de unión de las dos Coronas), Nápoles y Sicilia, Milanesado, Flandes, Franco condado, los súbditos de los estados hereditarios de la Casa de Austria, los súbditos de príncipes aliados y los de los estados pontificios (Paulina Numhauser, ¿Sublevando el Virreinato? [n. 96], p. 87). Véase también Lavallé, Españoles y criollos (n 24), p. 343.

esperando el momento de embarcar *ilegalmente* a México, a Perú y a las Indias orientales? ¿Y los pensamientos de los sevillanos, contemplando aquellos *hábitos negros* que parecían provenir de la tierra de Pentecostés?

Estoy de acuerdo con Numhauser respecto a que la política de Aquaviva de enviar jesuitas italianos a las Indias supuso un intento de subvertir la influencia española dentro de la Compañía. Pero pienso que el cuadro es más complejo. A la muerte del prepósito general, la congregación general de 1616 optó por internacionalizar sus misiones; una postura que no le convenía a la Corona española.[115] Ciertamente Felipe III veía con buenos ojos la participación del *clero nativo* en la iglesia colonial porque así se ahorraba tener que enviar misioneros desde la Península. De hecho, el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), había abierto la puerta a la ordenación de mestizos e indios, pero no ordenó a ninguno. Su objetivo era prescindir de los regulares y promover de manera gradual el clero secular. En la práctica, fueron los criollos quienes se beneficiaron de la mentalidad aperturista del prelado tras la inauguración del Seminario en 1591.[116] Sus nacimientos legítimos les proporcionaban una idoneidad canónica de la que carecían muchos *mestizos*. Además, se les suponía una mayor fidelidad a la Corona española de la que tenían los religiosos provenientes de los territorios bajo su dominio, como Portugal, Nápoles, Sicilia, Milanesado, Flandes o el Franco Condado.

La Compañía, por su parte, fue mucho más taxativa, restringiendo el acceso a todos aquellos *hijos de la tierra* (criollos, mestizos, cristianos nuevos) que no pudieran demostrar la misma *pureza de sangre* y capacidad intelectual que sus cofrades peninsulares. Recientemente Aliocha Maldavsky ha hecho referencia al grado de inferioridad que los criollos habían desarrollado en relación con su lugar de nacimiento.[117] El problema de su (auto) marginación – la rivalidad hispano-criolla de la que habla Bernard Lavallé[118] – giraba en torno al

115 Lavallé, Españoles y criollos (n. 24), p. 343.

116 Vicente Rodríguez Valencia, Santo Toribio de Mogrovejo. Organizador y apóstol de Sur-América, Tomo II, Madrid 1957, pp. 117-131, 141.

117 Aliocha Maldavsky, Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú de los siglos XVI y XVII, 2010, p. 187 (manuscrito).

118 Lavallé, Españoles y criollos (n. 24), pp. 352-353.

grado de separación que pudieran mantener con respecto a los mestizos e indios del Nuevo Mundo.[119] Dentro de un contexto de poder, y más concretamente de poder político, los amancebamientos, barraganías o matrimonios mixtos violaban la antigüedad y pureza de las estructuras familiares de los linajes.[120] Para preservar las barreras sociales entre criollos y mestizos se hacía imprescindible evitar las uniones ilegítimas que dieran lugar a relaciones desiguales porque éstas, a su vez, engendraban a terceros sospechosos de herejía.

En el Perú, los mestizos fueron contemplados como el resultado de las relaciones sexuales ilícitas entre españoles (cristianos) e indias (paganas) que alteraban el orden (colonial) establecido. Su presencia amenazaba la pureza criolla, basada en discursos de pureza moral y étnico-racial, revistiendo al mestizo de un aura de pecado y contaminación que era preciso exorcizar. El problema surgió cuando el aumento de la población mestiza obligó a los cristianos puros a diferenciarse apelando a la pureza de sus linajes. Obviamente, el mestizaje se centró en el sexo y no en otros tipos de relaciones – consentidas o ilícitas – porque cuestionaba la reproducción de las categorías sociales – españoles, criollos – hegemónicas.[121]

Para evitar su proliferación, las oligarquías coloniales se pensaron a sí mismas en términos de un cuerpo civil criollo cuya pureza social había que defender. La preeminencia criolla se basaba en alianzas familiares que reforzaban la honorabilidad de sus linajes al tiempo que los defendían de intromisiones ilícitas. No sólo se trataba de reproducirse económicamente, sino también socialmente. A partir del siglo XVII, los indios de Lima se trasladaron a las zonas rurales mientras que los negros y mulatos se convirtieron en las nue-

119 Alexandre Coello de la Rosa, De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII), en: Revista de Indias, 68/2008, pp. 37-66.

120 Ares Queija, Un borracho (n. 20), p. 123.

121 El jesuita Diego de Torres Bollo S.J. y el franciscano Bernardino de Cárdenas O.F.M., entre otros, habían señalado a las *indias fáciles* como responsables de la proliferación de mestizos en el Perú del siglo XVII. El resultado de esta *mala conducta sexual* de las mujeres indias sería la *contaminación* de su progenie. Al respecto, véase Alexandre Coello de la Rosa, Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas. El Memorial (1634) de Bernardino de Cárdenas O.F.M., en: Identidades Ambivalentes en América Latina (s. XV-XXI), Verena Stolcke, Alexandre Coello de la Rosa (eds.), Barcelona 2008, pp. 61-92.

vas mayorías urbanas.[122] Frente a esta situación, la mezcla se convirtió en el símbolo de la contaminación para todos los beneméritos criollos que competían con los peninsulares por los cargos civiles y eclesiásticos en el Virreinato. La genealogía dio paso a un discurso de pureza social que aseguraba la ausencia de sangre india, negra o mestiza en las principales familias criollas al tiempo que legitimaba su avecindamiento en las zonas urbanas (Lima, Cuzco, Arequipa).[123]

La presencia de elementos mestizos y judío-conversos en el seno de la Compañía de Jesús podía empañar la honra de sus miembros, estableciendo una jerarquía de niveles entre cristianos nuevos y cristianos viejos. Pero esta consideración de los conversos como *falsos cristianos* no puede entenderse si no se analiza a nivel local.[124] Entre 1609 y 1622 los hijos de Loyola se convirtieron en la mano derecha del arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero (1546-1622).[125] Los visitadores y misioneros jesuitas, encabezados por el rector del colegio de San Martín, Pablo José de Arriga S.J.[126], estaban más interesados en extirpar las creencias y prácticas reli-

122 Frederik Bowser, Negro Slavery in Colonial Peru, 1529-1650. Berkeley 1967. Hay traducción castellana: Frederik Bowser, El esclavo africano en el Perú colonial, Madrid 1977, pp. 114-115.

123 Las oligarquías peruanas se constituyeron a partir de genealogías y criterios de pureza del linaje familiar mediante la distribución de cargos políticos y eclesiásticos. Dichas oligarquías se constituyeron alrededor de los atributos formales del estatuto *criollo* mediante matrimonios, hábitos de órdenes militares, compra de cargos públicos, títulos nobiliarios y conexiones con la iglesia – Inquisición, obispados, órdenes mendicantes y por supuesto la Compañía de Jesús.

124 En España, los jesuitas de la ciudad de Vitoria habían seleccionado cuidadosamente a sus miembros, pero no hicieron distinciones entre ellos en función de su *linaje*. Ello les granjeó numerosos enemigos entre las comunidades religiosas y las autoridades municipales, que se opusieron a su establecimiento, entre otras razones, por la negativa de los ignacianos a sancionar el estatuto de limpieza de sangre. No sólo se negaron a aceptarlo para la Compañía, sino que predicaron contra su aplicación en las demás instancias civiles y eclesiásticas vitorianas. No es extraño, pues, que los poderes locales contemplaran a los jesuitas con recelo, impidiendo a toda costa la fundación de un Colegio *vizcaíno* hasta finales de 1592 (Rosario Porres Marijuan, Teresa Benito Aguado, El estatuto de limpieza de sangre y sus repercusiones en Vitoria en tiempos de Felipe II, en: Hispania 205, 60.2/2000), pp. 545-562.

125 El arzobispo Lobo Guerrero recurrió a los jesuitas para aplicar y extender su plan de gobierno, expuesto en el Sínodo de 1613, "en el cual el eje principal era la extirpación de la idolatría (Juan Carlos García, Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX, Cuzco, 1994, p. 27).

126 Pablo José de Arriga, *1564 Vergara (España), S.J. 24.II. 1579 Ocaña (España), †6.IX.1622 (en el mar, frente a la Habana, Cuba) (DHCJ I, p. 243).

giosas indígenas que en perseguir *mestiçillos* y peninsulares de origen converso.[127] Para ello necesitaban individuos cuyo deseo fuera dedicarse a la evangelización indígena, lo que no era fácil de encontrar. El ministerio de los indios requería mayor esfuerzo porque exigía el aprendizaje de sus lenguas. Para incentivar las vocaciones, Aliocha Maldavsky sugiere que los rectores de los colegios jesuitas permitieron a sus estudiantes criollos "avanzar en sus estudios con resultados medianos (*mediocritas*) siempre y cuando aprendiesen las lenguas indígenas y se convirtiesen en insignes misioneros."[128] Por un lado, estas estrategias locales parecían satisfacer la voluntad de Aquaviva de expandir la actividad misionera de la Compañía; por el otro, contradecían su política de limitar el acceso de los criollos e introducir jesuitas europeos, los cuales, dicho sea de paso, tampoco mostraron excesivo interés en las misiones de indios.[129]

A mediados del siglo XVII las oligarquías municipales, la mayoría de origen criollo, habían situado a sus hijos en los puestos más prestigiosos de la orden ignaciana.[130] Los jesuitas criollos empezaron a duplicar a los peninsulares, quienes todavía constituían una minoría *selecta* frente al resto de *naturales* de la tierra. Para justificar su entrada en la Compañía los provinciales continuaban exigiendo a limeños como Martín de Jáuregui S.J.[131] pruebas de filiación y limpieza de sangre. Para ser recibido como estudiante en el Colegio de

127 Tras el solemne Auto de Fe celebrado en la plaza principal de Lima el 20 de diciembre de 1609, las comunidades andinas visitadas por Toribio de Mogrovejo entre 1581 y 1606 se convirtieron en el blanco de la actividad misionera de seglares y religiosos, favoreciendo la satanización de la religiosidad popular. Al respecto, véase Extirpación de la Idolatría en el Pirú, dirigido al Rey N.S. en su Real Conseio de Indias, por el Padre Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Iesus, Lima 1621, Henrique Urbano (ed.), Cuzco 1999.

128 Maldavsky, Vocaciones inciertas (n. 117), pp. 177-196, 227-237. Estas políticas favorecieron la participación de los jesuitas criollos en el apostolado de indios, "llegando a ser un 60% de los obreros de indios consignados en el Catálogo de 1637" (Ibidem, p. 276).

129 Maldavsky, Vocaciones inciertas (n. 117), pp. 236-237; 256.

130 Como ha señalado Maldavsky, los catálogos de 1613 y 1637 demuestran la integración progresiva de los criollos en rangos elevados de la Compañía de Jesús. Ya no se contentaban con ser coadjutores temporales, sino que aspiraban a la profesión de cuatro votos, el rango más elevado de la jerarquía de la orden jesuita (Maldavsky, Vocaciones inciertas [n. 117], pp. 174-177).

131 Martín de Jáuregui, *3.XI.1619 o 1611.VIII.1620 Lima (Perú), S.J. 6.I.1637 Lima, † 28.III. 1713 Lima (Torres Saldamando, Los antiguos jesuitas [n. 65], pp. 338-343; Sommervogel IV, p. 761).

San Martín y poder pasar luego a la Universidad era necesario demostrar que sus padres, Don Martín Martínez de Jáuregui y Doña Antonia de Cervantes, habían sido "personas nobles y cristianos viejos limpios de raça de indios (...) y no castigados por el Santo Oficio", lo que certificó el 9 de enero de 1637.[132] No en vano el padre Jáuregui llegó a ser Provincial del Perú (1685-1690), lo que sugiere que la aplicación del estatuto de limpieza de sangre y su lenguaje en el Perú no entró en contradicción con los poderes locales, sino más bien lo contrario.[133] Para entender la aparición de discursos morales contra los *mezclados* es necesario situarlos en contextos históricos concretos y contingentes. Si bien dichos discursos intolerantes tuvieron mayor impacto en las zonas urbanas, donde los criollos relegaron a los mestizos de los puestos de influencia política y religiosa, su incidencia fue mucho menor en espacios de frontera donde, como en Tucumán, Chile o Santa Cruz de la Sierra, la mayoría de la población era considerada mestiza.[134]

Conclusiones

En el Virreinato peruano, la demarcación social reforzó la unidad de diversos grupos en los que supuestamente no había mezcla – españoles, criollos – en detrimento de otros – mestizos, mulatos – considerados *impuros*. Pero si el discurso de autoridad del General Aquaviva los señaló con el dedo, fueron los Provinciales de la Compañía quienes, como *intelectuales orgánicos* de las oligarquías criollas, inventaron a los mestizos sobre el terreno andino y novo hispano como categorías sociales opuestas a los criollos. Los orígenes mezclados – o *manchados* – de los jesuitas mestizos, como el conocido Blas Valera, fueron juzgados como un obstáculo

132 Biblioteca P. Felipe MacGregor S.J., Colección Rubén Vargas Ugarte, Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), en Lima (Perú). Tomo 20 (13) Información de filiación y limpieza de Martín de Jáuregui (1637), folios 45-46. Para más información sobre el padre Jáuregui, véase Felipe Barreda Laos, Vida intelectual del Virreinato del Perú, Lima 1964, pp. 127-131; Josep Ignasi Saranyana, Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715), Volumen I, Madrid, Frankfurt 1999, pp. 507-510.

133 ARSI, Peru 5, fol. 363r-392r. "Catalogus Publicus Confectus a P. Provinciali Martino de Jauregui, Preposito Provinciae Peruanae Missus ad Radm. P. N. Generalem Carolum de Noyelle. Die 3 Mai Anno 1685."

134 Coello de la Rosa, De mestizos y criollos (n. 119), pp. 37-66.

insalvable para promocionarse dentro de la orden. Pero el auténtico problema radicaba en que eran *gente desconocida*, de baja extracción social. No hay duda de que, como nos recuerda Vincent Parello, la mancha descansa en la memoria del linaje.[135] El decreto 52 de la V Congregación General, primero, y luego el decreto 28 subsiguiente de la VI Congregación General (21 de febrero - 29 de marzo 1608), inspirados ambos en el pensamiento de Aquaviva, sólo los percibió como una anomalía,[136] pero fueron los provinciales jesuitas los encargados de identificarlos y anatemizarlos como herejes potenciales allí donde su presencia cuestionaba la superioridad étnico-social de las oligarquías criollas de poder local.

Resumen

En los últimos años muchos historiadores y antropólogos (Albert A. Sicroff, Verena Stolcke, Francisco de Borja Medina, Jean-Paul Zúñiga) se han interesado en examinar las máculas sociales provocadas por un origen familiar "mezclado" que erosionaban las categorías sociales "puras" en la sociedad hispano-americana colonial. La sangre era considerada como el símbolo de la continuidad familiar a lo largo de la historia cristiana. Al mismo tiempo la sangre operaba como un principio discriminador del comportamiento. A finales del siglo XVI, la Compañía de Jesús publicó un decreto de linaje, o *de genere*, que prohibió la admisión en la orden religiosa de confesos o cristianos nuevos. Mi objetivo en este ensayo es mostrar cómo este decreto, que fue presentado en la Quinta Congregación General (Roma, 1593), fue aplicado en los años siguientes por los jesuitas provinciales. Igualmente el decreto ayudó a consolidar nuevas categorías étnico-sociales, como los criollos y los mestizos y a conceptuar sus presuntas virtudes y defectos. Para salvaguardar la reputación y el honor de la Compañía de Jesús, los rectores y provinciales debían aplicar el decreto de pureza de sangre en la selección de sus estudiantes y novicios en Lima. En un principio se

135 Vincent Parello, Entre honra y deshonra. El discurso de Fray Agustín Salucio sobre el estatuto de limpieza de sangre, en: Criticón 8/2000, p. 149.

136 Si los discursos oficiales confieren a los estatutos de limpieza de sangre una legitimidad al orden institucional, la anomalía se contempla como aquello que discrepa, cuestiona o altera esa *normatividad* jurídica. Al respecto, véase Hering, Introducción. Cuerpos anómalos, en: Cuerpos anómalos (n. 11), pp. 16-17.

prohibió a los mestizos (generalmente los descendientes de un padre español y una madre india) y conversos (cristianos nuevos) entrar en la prestigiosa orden religiosa. Sin embargo, las autoridades jesuitas fueron mucho más tolerantes con los estudiantes que provenían de otros colegios del Perú. En mi opinión, el decreto de pureza de sangre no tuvo nada que ver con la noción moderna de raza – en el sentido biológico del término – sino que hacía referencia a criterios teológico-morales que dependían de la interpretación y el uso que hicieron las autoridades jesuitas del Perú colonial a nivel local.

Summary
In the last few years many historians and anthropologists (Albert A. Sicroff, Verena Stolcke, Francisco de Borja Medina, Jean-Paul Zúñiga) have been interested in examining the social stigmas provoked by "mixed" parentage that eroded "pure" social categories in Hispanic-American colonial society. Blood was regarded as the symbol of familial continuity throughout Christian history. Thus, blood operated at the same time as a discriminating principle of behavior. At the end of the 16th century, the Society of Jesus issued a decree of lineage or de genere, which prohibited the admission into the religious order of new Christians. My aim in this essay is to show how this decree, which was presented at the Fifth General Congregation (Rome, 1593), was applied in the following years by Jesuit Provincials. Also the decree helped to consolidate these new ethnic-social categories such as the criollos and the mestizos and helped to conceptualize the presumed virtues and defects. In order to safeguard the reputation and honor of the Society of Jesus, rectors and provincials must apply the purity of blood decree in the selection of their students and novices in Lima. In principle, mestizos (generally the offspring of a Spanish father and an Indian mother) and conversos (new Christians) were prohibited to enter into this prestigious religious order. However, Jesuit authorities were far more lenient with students who came from other Peruvian colleges. I will argue that the decree of purity of blood had nothing to do with the modern notion of race - in the biological sense of the term - but referred to moral-theological criteria according to the interpretation and application of the local Jesuit authorities in colonial Peru.

Apéndice Documental, Archivo General de la Nación. Lima-Perú (AGN) Jesuitas – Expedientes de Limpieza de Sangre, Legajos 21, 22, 23.

Este apéndice documental consta de los expedientes de limpieza de sangre desde 1596 hasta 1620. En ellos aparece el nombre del sujeto, así como diversa información biográfica, como la fecha y lugar de su nacimiento, el nombre de sus padres, el colegio jesuita donde estudiaba, enseñaba o trabajaba, así como los comentarios de sus superiores en relación a su idoneidad para ser admitido como estudiante o miembro de la Compañía de Jesús.

1596

Información de Gaspar de Benito, natural de Canas (Cuzco). Cuzco, 6 de mayo de 1596. Era hijo de Roque de Millar del Sal y de Quiteria García. 11 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

1597

Información de Pedro González Refolio. Valencia, 17 de febrero de 1597. Era hijo de don Sebastián Pérez y de doña Isabel Viciosa. 9 folios. (Al dorso): "Es bastante esta información para ser recibido en la Compañía." (Al dorso): "Fue recibido en la Compañía el día de la Ascensión el día 31 de mayo de 1601."

Información de Rodrigo de Ávila (1581-1635), natural de Jerez de la Frontera (España).[136] Lima, 1 de enero de 1597. Era hijo de don Diego Dávila y de doña María Lezcano. Era estudiante de San Martín. (Al dorso): "Esta cita e información es suficiente para ser recibido en la Compañía conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella. "Lo mismo me parece." Firmado: Juan Sebastián de la Parra. Joseph Tiruel.

Información de Juan Basilio y de Ana Salmerón. Lima, 11 de diciembre de 1597. Eran hijos de Martín Manuel Palomeque, clérigo presbítero en la villa de Salmerón, y de doña Inés de Alcazar. 10 folios. (Al dorso): "Esta fe necesita información de don Juan Basilio para ser admitido conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

1598

Información de Juan Esteban, natural de Robledo (España). Robledo, 22 de septiembre de 1598. Era hijo de don Juan Esteban y de doña Isabel Sánchez. 7 folios. (Al dorso): "Es suficiente para ser recibido en la Compañía

136 Según la Carta Anua de 1601, Rodrigo de Ávila fue recibido el 13 de diciembre de 1600 en la Compañía por el provincial Rodrigo de Cabredo S.J. (Mon. Per. 7, p. 356).

conforme al decreto de la Quinta Congregación." (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Juan Fernández,[137] natural de la villa de Ocaña, en el reino de Toledo. Ocaña, 18 de enero de 1598. Era hijo legítimo de Juan Fernández, natural de Madrid, y Catalina Martínez. 15 folios. (Al dorso): "He visto esta información y la principal hecha en Castilla y es muy suficiente para ser admitido en la Compañía." Firmado: Luis de Estella. "Lo mismo me parece." Firmado: Juan Sebastián de la Parra y Joseph Tiruel. Lima, 31 de mayo de 1601.

1599

Información de Diego Cristóbal de Olmedo (1571-1650)[138], natural de Talavera de la Reina (España), Cuzco, diciembre de 1599. Era hijo legítimo de Cristóbal de Olmedo y de Joana López de la Chica.[139] 40 folios. (Al dorso): "Fue recibido en la Casa de San José por el mismo provincial de la Compañía a 20 de agosto de 1601. Esta información es bastante para que el contenido sea recibido en la Compañia conforme al canon de la Quinta Congregación." Firmado: Alonso Messia, Joseph Tiruel, J. Sebastián, Luis de Estella.

1600

Información de Jerónimo de Cigala, natural de Génova.[140] Arequipa, 13 de diciembre de 1600. Era hijo legítimo de Paulo Baptista y de Perita de Nagro. Lo avala el padre Gonzalo de Lyra, rector del colegio de Arequipa, y el visitador Esteban Páez. 1 folio. (Al dorso): Firmado: el padre Gonzalo de Lyra.

1601

Información del bachiller Juan Díaz de Valverde, natural de La Plata. La Plata, 3 de enero de 1601). Era hijo de don Antonio Díaz y doña Ana de Valverde. 11 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta informado para ser recibido en la Compañia conforme al canon de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

Información de Pedro de Porras, natural de Villalba (España). Villalba, 21 de febrero de 1601. Era hijo de don Bartolomé de Porras y doña Magdalena Izquierdo. Fue recibido como estudiante.

Información de Ignacio Arias de Arbieto, natural de Madrid.[141] Lima, 2 de marzo de 1601. Era hijo del capitán Pedro Arias de Arbieto y de doña

137 Según la carta del padre Diego Álvarez de Paz al S.J. al General Claudio Aquaviva, con fecha en Lima, 10 de diciembre de 1601, el 30 de mayo de 1601Juan Fernández fue recibido en la Compañia de Jesús (Mon. Per. 7, p. 601).

138 Para una pequeña nota biográfica del padre Olmedo, véase Maldavsky, Vocaciones inciertas (n. 117), p. 330.

139 Diego Cristóbal de Olmedo fue recibido en 1601 en la Compañía de Jesús. Era estudiante del Colegio Real de San Martín. Véase la carta del padre Diego Álvarez de Paz S.J. al General Claudio Aquaviva, con fecha en Lima, 10 de diciembre de 1601 (Mon. Per. 7, p. 601).

140 El 24 de agosto de 1600 Jerónimo de Cigala fue recibido en Arequipa por el padre Gonzalo de Lyra S.J., a los cincuenta y ocho años de edad (Carta Anua de 1601, Mon. Per. 7, p. 357).

141 El 14 de octubre de 1601 Ignacio Arias de Arbieto fue recibido en la Compañía a los 16 años

Francisca Mejía de Ávila, naturales de Vizcaya (España). 6 folios. (Al dorso): "Parece suficiente y bastante esta información para ser recibido en la Compañía." Firmado: Juan Sebastián de la Parra, Joseph Atienza, Luis Arellano.

Información de Pedro de Cabredo. Lima, 17 de marzo de 1601. No conoció a sus padres (criollo expósito). 2 folios. (Al dorso): "Paréceme suficiente esta información." Firmado: Alonso Messía Venegas. "Lo mismo me parece." Firmado: Joseph Tiruel, Luís de Estella, Diego de Torres Bollo y Alonso Messía Venegas.

Información de Melchor de Venegas, natural de la Concepción (Chile).[142] Lima, 20 de enero de 1601. Era hijo del capitán don Luís de Toledo y doña Isabel de Mejía. 12 folios. (Al dorso): "He visto el testimonio de la limpieza de Melchor de Venegas me parece suficiente para cumplir ante el decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Juan Sebastián de la Parra, Alonso Messia Venegas, Pedro de Castillo (1558-?), Luis de Estella.

Información de Antonio Paulo Font, natural de Valladolid. Valladolid, 28 de septiembre de 1601. Era hijo de Jerónimo Descals y Juana Angela Font. 8 folios. (Al dorso): "Es bastante esta información de la limpieza de Jerónimo Descals Font para ser recibido en la Compañía conforme al derecho de la Quinta Congregación. Está buena y así me parece." Firmado: Alonso Messía Bedoya, Juan Sebastián de la Parra y Luís de Estella.

Información de Jerónimo del Castillo, natural de Carrión de los Condes (España). Carrión de los Condes, 9 de octubre de 1601. Era hijo de don Antonio del Castillo y doña Inés de Paredes. 6 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información para ser recibido." Firmado: Luís de Estella. Firmado: Juan Sebastián de la Parra y Joseph Atienza.

Información de Pedro Alonso de Valdés, natural de Córdoba. Lima, 22 de mayo de 1601. Era hijo de don Francisco Alonso de Valdés y doña Juana Sánchez. 2 folios. (Al dorso): "Se recibió como coadjutor el 23 de mayo de 1604 por parecer muy apto por la Compañía." Firmado: Rodrigo de Cabredo.

1602

Información de Jerónimo Abarca,[143] natural de San Francisco del Quito. San Francisco de Quito, 18 de octubre de 1602. Era hijo de Jerónimo Abarca y Maria Castillejo. 2 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Gaspar Suárez, natural de Segura de León (España). Lima, 16 de abril de 1602. Era hijo de Benito Suárez y María de Porras. 2 folios. (Al dorso): "Paréceme que esta información es suficiente para ser recibido en la Compañía." Firmado: Luís de Estella. "Lo mismo." Firmado: Juan Sebastián de la Parra.

y medio de edad. Al respecto, véase la carta del padre Diego Álvarez de Paz S.J. al General Claudio Aquaviva, con fecha en Lima, 10 de diciembre de 1601 (Mon. Per. 7, p. 601).

142 El 8 de enero de 1601 Melchor de Venegas fue recibido en la Compañía a los veintiocho años de edad (Carta Anua de 1601, Mon. Per. 7, p. 356).

143 Según la Carta Anua del provincial Rodrigo de Cabredo S.J., con fecha en Juli, 1 de marzo de 1602, don Jerónimo de Abarca no entró en el noviciado de Lima, sino en el colegio de Quito de la mano del rector Juan Beltrán S.J.. Y lo hizo el 6 de enero de 1602, a los 16 años de edad, después de muchas insistencias para ser recibido. Como puede apreciarse, su probanza también es posterior a su aceptación en la Compañía (Mon. Per. 7, pp. 707-709).

Información de Juan Rodríguez Gamboa, natural de Toro y residente en Sevilla. Toro, 26 de marzo de 1602. Era hijo de Fernando Rodríguez e Isabel de Castro. 17 folios. (Al dorso): "Es suficiente lo recibido en esta información y conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luís de Estella. Firmado: Gonzalo de Lyra y Rodrigo de Cabredo.

Información de Don Gabriel de Perlin,[144] natural de Madrid. Madrid, 17 de junio de 1602. Era hijo de don Gabriel de Perlín y doña Mariana Venegas. (Al dorso): "Testimonio del secretario de la Inquisición de la limpieza de don Gabriel de Perlín. De cómo fue su padre familiar del Santo Oficio. Se dio por bastante información, pretende ser estudiante de la Compañía." Firmado: Luís de Estella. Baltasar de Piñas dice que habría que estar atentos y hacer cierta información.

Información de Don Bartolomé y Don Francisco Navarro, naturales de Santiago de Chile.[145] Santiago, 19 de julio de 1602. Eran hijos de don Francisco Navarro y doña Beatriz Vásquez. 4 folios. (Al dorso): "Esta probanza parece suficiente para poderlos recibir." Firmado: Luis de Estella. Juan Sebastián de la Parra, Baltasar Piñas.

Información de Luís de Salazar,[146] natural de Arequipa. Lima, el 21 de octubre de 1602. Era hijo de don Luis de Salazar y Micaela de Alarcón, naturales de España. 2 folios. (Al dorso): "Esta probanza parece suficiente para poderlo recibir." Firmado: Luís de Estella. Juan Sebastián de la Parra. Baltasar Piñas.

1603

Información del coadjutor Pedro de Peralta, natural de Santo Domingo.[147] Lima, 17 de enero de 1603. Era expósito. 1 folio. Firmado: Rodrigo de Cabredo.

Información de Francisco Sarmiento, natural de Jaén. Jaén, 24 de enero de 1603. Era hijo de don Luís de Sarmiento y doña Catalina de Torres. 17 folios. (Al dorso): "Paréceme conforme que está buena y es bastante esta información para ser recibido el suso dicho en la Compañía conforme al decreto de la Quinta Congregación General – Lima. En nombre de Dios." Firmado: Rodrigo de Cabredo.

Información de Miguel de Uribarri, natural de Guipúzcoa (España). Lima, 2 de abril de 1603. Era hijo de don Pedro de la Pino Garay y doña Catalina de Uribarri. 6 folios. (Al dorso): "Consulté esta información con mis consul-

144 Gabriel de Perlín tuvo dos hermanos, Juan y Francisco, quienes estudiaron en el colegio de San Martín y fueron también jesuitas. Al respecto, véase Torres Saldamando S.J., Los antiguos jesuitas (n. 65), p. 357.

145 El 7 de septiembre de 1602 fueron recibidos en la Compañía por el padre Esteban Páez S.J. en el colegio de Santiago de Chile (Mon. Per. 7, p. 115).

146 Según la carta que el padre Diego Álvarez de Paz S.J. escribió al General Claudio Aquaviva, con fecha 10 de diciembre de 1601, Luis de Salazar fue aceptado a primeros de abril de 1601, pero su información de limpieza tiene fecha de octubre de 1602, lo que demuestra que la Compañía aceptaba algunos sujetos sin exigirles la correspondiente probanza de limpieza (Mon. Per. 7, p. 600).

147 El 7 de enero de 1603 Pedro de Peralta fue recibido en la Compañía por el padre Rodrigo de Cabredo S.J. (Mon. Per. 8, p. 115).

tores y a todos pareció que estaba buena. Lima, 8 de abril de 1603." Firmado: Rodrigo de Cabredo.

Información de Francisco de Losada. Lima, 26 de mayo de 1603. 6 folios. (Al dorso): No hay firma de jesuitas.

Información de Bartolomé de Alçola, natural de Guipúzcoa (España). Lima, 10 de julio de 1603. Era hijo de don Asencio de Alçola y doña Catalina de Ibarra. 4 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información del contenido de ella para ser recibido en la Compañía según el decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

Información de Pedro de Medina, natural de La Guardia (Jaén, España).[148] Era hijo legítimo de Pedro de Medina y de María Núñez. 4 folios. (Al dorso): "Consulté esta información con mis consultores (Juan Sebastián de la Parra, Luis de Estella, Alonso Messía Venegas) y a todos pareció que estaba buena." Lima, 8 de abril de 1603. Firmado: Rodrigo de Cabredo.

Información del hermano Fabián de Azcona Espinosa. Lima, 13 de noviembre de 1603. 6 folios. (Al dorso): "Con esta información se puede recibir en al Compañía el contenido está." Firmado: Luis de Estella.

1604

Información del hermano coadjutor Pedro Guerrero, natural del Cuzco. Cuzco, 14 de abril de 1604. Era hijo de Fernando del Río e Isabel Guerrero. 4 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información para ser recibido en la Compañía." Firmado: Luis de Estella. "Lo mismo siento." Juan Sebastián de la Parra. Alonso Messía Venegas.

Información de Juan Maldonado, natural de Lima. Lima, 25 de septiembre de 1604. Era hijo de don Bartolomé Maldonado e doña Isabel Maldonado, de Salamanca (España). 6 folios. (Al dorso): "Esta información parece estar buena, aunque son pocos los testigos que están necesarios, y hechos bastasen me conformo con estos. Y le parece bastar." Firmado: Luis de Estella. "Bastan los dos testigos y satisfacer la prueba." Firmado: Alonso Messía Venegas.

1605

Información de Cristóbal de Arandia, natural de Potosí. Lima, 5 de agosto de 1605. Era hijo de don Cristóbal de Arandia y doña Juan Bautista de Collazos. 4 folios. (Al dorso): "Paréceme bastante esta información para ser recibido en la Compañía conforme a la orden que en esto tiene dado nuestro Padre Provincial para el canon de la Quinta Congregación." Firmado: Rodrigo de Cabredo. "Paréceme lo propio." Firmado: Juan Sebastián de la Parra y Juan Pérez de Menacho. "Paréceme lo propio." Firmado: Pablo Joseph de Arriaga. Lima, 6 de agosto de 1605.

Información de Álvaro Pinto (1587-?)[149], natural de Potosí. Era colegial de San Martín. Lima, 5 de agosto de 1605. Era hijo de don Pedro de Pinto y de doña Juana Briceño. 10 folios. (Al dorso): "Paréceme que esta información

148 El 11 de mayo de 1602 Pedro de Medina fue recibido en la Compañía por el padre Cristóbal de Ovando S.J., a la edad de veintiséis años (Mon. Per. 8, p. 115).

149 Para una pequeña nota biográfica del padre Álvaro Pinto, véase Maldavsky, Vocaciones inciertas (n. 117), p. 343.

podría pasar conforme a la poca luz que acá se tiene de los linajes por extenso." Firmado: Luís de Estella.

Información de Diego de Miranda, natural de Huelva (España). Ayamonte, 27 de octubre de 1605. Era hijo de don Alonso de Miranda y de doña María González. 8 folios. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para el contenido sea recibido en la Compañía conforme al canon de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

Información de Fernando de León, natural de Sevilla. Sevilla, 18 de noviembre de 1605. 2 folios. Firmado: Juan Pérez de Menacho.

Información de Miguel de Villanueva, natural de Cuzco. Cuzco, 4 de noviembre de 1605. Era hijo de don Francisco de Villanueva y de doña Inés Rodríguez Barbosa. 6 folios. (Al droso): "Paréceme suficiente esta información conforme a como se puede hacer en estas partes para ser recibido en la Compañía al contenido de ella." Firmado: Luís de Estella.

Información de don Pedro Félix de Molina. San Lorenzo el Real o de la Frontera, 1 de diciembre de 1605. Era hijo legítimo del capitán Cristóbal de Molina Salazar, teniente general de la gobernación y de doña Inés Campos. 5 folios. (Al dorso): "Puede ser recibido en la Compañía don Pedro Félix de Molina por esta información en la Compañía que es conforme a lo que pone el decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

1606

Información de Andrés Sánchez, natural de Toledo (España). Escalona, 7 de abril de 1606. Era hijo legítimo de don Pedro Sánchez Cano y de doña María de Mato. 7 folios. (Al dorso): "Paréceme bastante esta información para ser admitido el suso dicho en la Compañía." Lima, 10 de abril de 1606. Firmado: Rodrigo de Cabredo. "Lo mismo me parece." Firmado: Luís de Estella. "Lo mismo parece." Firmado: Juan Pérez Menacho.

Información de Hernando de Atienza, natural de Toledo (España). Alcalá de Henares, diócesis de Toledo, 16 de julio de 1606. Era hijo de don Alonso Martínez de las Heras y de doña Eulalia Sánchez. 2 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Juan de Mori, natural de Chachapoyas. Chachapoyas, 24 de julio de 1606. Era hijo de Antonio Paneb y de Catalina de Mori. 4 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información para ser recibido en la Compañía el contenido en esta conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

Información de Andrés de Vega, natural de Sevilla (España). Sevilla, 3 de agosto de 1606. Era hijo de don Antonio Suárez y de doña Catalina de Herrera. 4 folios. (Al dorso): "Es bastante esta información para que se le admita en la Compañía." Firmado: Luis de Estella. Firmado: Alonso de Escobar.

Información de Antonio Ruiz, natural de Lima. Lima, 2 de noviembre de 1606. Era hijo natural de don Cristóbal Ruiz y doña Juana de Vargas. 14 folios. (Al dorso): "Por la imposibilidad en las partes en esta tierra y del conocimiento de los linajes parece suficiente esta información para ser recibido en la Compañía. Lo declaramos así." Firmado: Luis de Estella.

Información de Juan de Figueroa. Lima, 4 de noviembre de 1606. Era hijo de don Diego de Figueroa y de doña Francisca Mexía. 4 folios. (Al dorso): "Es bastante esta información para ser recibido Juan de Figueroa en la Compañía conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

1607

Información de Juan del Castillo Bracamonte. Lima, 7 de abril de 1607. Era hijo de don Diego del Castillo y de doña Catalina González. 22 folios. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para ser recibido en la Compañía de Jesús Juan del Castillo Bracamonte contenido en ella conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella. (Al dorso): "Juan del Castillo Bracamonte, mi hijo que Dios guarde en el colegio de San Martín de la Compañía de Jesús de la ciudad de los Reyes se ha de dar al padre o a quien lo pida." En los Reyes del Perú.

Información de Diego López de Sevilla. Córdoba, 12 de marzo de 1607. Era hijo de don Pedro de Sevilla y de doña María López de Ocaña. 10 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información de Diego López de Sevilla para ser recibido en la Compañía el contenido en esta conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

Información de Alonso Pérez, natural de Santiago de Cali. Santiago de Cali, 15 de junio de 1607. Era hijo de Alonso Pérez y Micaela. 6 folios. (Al dorso): No hay firma de jesuitas.

Información de Rafael Gutiérrez Zorrilla. Lima, 16 de julio de 1607. Era hijo legítimo de don Hernán Gutiérrez Zorrilla y de doña Francisca de Lara. 2 folios. (Al dorso): "De esta información habrá más testigos y de la información no se puede saber más. Parece bastante para poder ser recibido por la Compañía de Jesús." Firmado: Luis de Estella.

Información de Gómez de Paredes y Francisco de Paredes y Fernando de Paredes. Lima, 9 de abril de 1607. Eran hijos del capitán Fernando de Paredes y de su mujer (borroso). 12 folios. (Al dorso): "Es bastante y suficiente esta información para ser recibido en la Compañía Gómez de Paredes." Firmado: Luis de Estella.

Información de Pablo Fernández de las Heras, natural de Cáceres. Cáceres, 7 agosto de 1607. Era hijo del capitán Pablo de las Heras y de doña María González de Cañizares. Luego se casó con doña Caterina de Cañizares. 13 folios. (Al dorso): "Pablo de las Heras, contenido en esta información y pretendiente de la Compañía de Jesús, puede ser recibido en ella conforme a las constituciones y decretos de la Quinta Congregación." Lima, 2 de diciembre de 1612. Firmado: Luis de Estella.

Información de Diego de Herrera Rengifo, natural de Popayán. Popayán, agosto de 1606. Era hijo de don Diego de Herrera y de doña María Tunorso. 5 folios. (Al dorso): "Esta información puede pasar para ser recibido que leído el contenido de ella aunque no está tan abundosa como se requería." Firmado: Luis de Estella.

1608

Información de Hernando Alonso, natural de Simancas, Valladolid (España). Lima, 18 de enero de 1608. Era hijo legítimo de don Juan Martín y Arrobo y de doña Catalina Alonso. 6 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información

para que sea recibido en la Compañía el contenido por el conforme a lo que está proveído en la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.
Información de Pedro de Berrueta. Madrid, 17 de mayo de 1608. Era hijo legítimo de don Gaspar de Berrueta y de doña Leonor de Alçate. 12 folios. (Al dorso): "Se puede recibir en la Compañía a Pedro de Berrueta por esta información es suficiente conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

Información de Gregorio de Arrones, natural de Panamá. Lima, 5 de mayo de 1608. Era hijo de don Pedro de Arrones y de doña Francisca de Alcalá. Era estudiante del colegio de Lima. 7 folios. (Al dorso): "Conforme al decreto de la Quinta Congregación se puede recibir el contenido en esta información en la Compañía porque en lo que puede en este reino hacer conforme a las incomodidades de nuestro servicio." Firmado: Luis de Estella.

Información de Alejo Ortiz de Soto (1590-1675)[150], nacido en Ica (Perú). Era hijo de Alejo Ortiz de Vargas y de Isabel de Soto. 6 folios. (Al dorso): "Puede pasar esta información para ser recibido en esta Compañía." Firmado: Luis de Estella.

Información de Bartolomé Martínez de Recalde, natural de Lima. Lima, 25 de junio de 1608. Era hijo de don Bartolomé Martínez de Recalde y de doña Mariana Ramírez. Era estudiante del colegio de San Martín. 2 folios. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para ser recibido en la Compañía además de lo contenido en ella se dice y manifiesta es público y notorio en esta reino." Firmado: Luis de Estella.

Información de Cristóbal de la Carrera, natural de Granada. Granada, 9 de marzo de 1608. Hijo natural de don Juan de la Carrera y de doña Ana Rodríguez. 13 folios. (Al dorso): "Se puede recibir en la Compañía a Cristóbal de la Carrera por esta información que es suficiente conforme al decreto de la Quinta Congregación. Lima, 3 de diciembre de 1608." Firmado: Luis de Estella.

Información de Juan de Barrios. Lima, 5 de agosto de 1608. Era hijo legítimo del capitán Juan de Barrios y de doña (borroso) de Santillán, hija del licenciado Santillán, oidor de la Real Audiencia de Charcas. 2 folios. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para ser recibido en la Compañía además de lo contenido en ella se dice y manifiesta es público y notorio en este reino." Firmado: Luis de Estella.

Información de Diego Gaitán, natural de Sevilla. Oropesa, 25 de agosto de 1608. Era hijo legítimo de don Francisco Gaitán y de doña Jerónima de Saldivar. 6 folios. (Al dorso): "Puede pasar esta información para ser recibido en la Compañía el contenido en ella." Firmado: Luis de Estella.

Información de Cristóbal Pantoja, natural de Ica. Lima, 10 de septiembre de 1608. Era hijo legítimo de don Gutiérrez Pantoja y de doña Catalina Beltrán. 7 folios. (Al dorso): "Parece suficiente información para ser recibido en la Compañía Cristóbal Pantoja conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

150 Para una pequeña nota biográfica del padre Alejo Ortiz de Soto, véase Maldavsky, Vocaciones inciertas (n. 117), p. 357.

Información de Alonso de Bauza, natural de Sevilla. Lima, 25 septiembre 1608. Era hijo ilegítimo de Rodrigo de Bauza y era tenido por hijodalgo y reputado hombre noble y limpio linaje en la ciudad de Lima. No sabemos el nombre de la madre. Firmado: Luis de Estella.

Información de Diego Rodríguez de Herrera. Lima, 3 de noviembre de 1608. Era colegial de San Martín en Lima. Era hijo legítimo de don Alonso Rodríguez de Herrera y de doña Águeda de Ortiz. 6 folios. (Al dorso): "Puede pasar esta información para ser recibido en la Compañía conforme a la poca ley que en general se puede tener en esta información y por ser poco conocimiento de vista sino de oídas." Firmado: Luis de Estella.

Información de Pedro, Alonso, Juana y Antón de Urdarribia. Lima, 15 de noviembre de 1608. 8 folios. (Al dorso): "Además de esta información de Pedro de Urdarribia esta ciertos recados de hidalguía y nobleza y cristianos viejos por cierto convenido y como se entendía que por ser muchos los recados y quererlos para otros hijos que les quedaba. Sea la voluntad y así lo uno y los otros es suficiente para entrar y ser recibido en la Compañía." Firmado: Luís de Estella.

1609

Información de Pedro de Valencia, natural de Mérida, Extremadura (España). Lima, 30 de enero de 1609. Hijo legítimo de don Sebastián García de Valencia y de doña María González. 5 folios. (Al dorso): "Es bastante esta información para ser recibido por la Compañía el contenido que está." Firmado: Luis de Estella.

Información de Pablo de Paredes (1591-1668),[151] natural de Potosí. Lima, 26 de febrero de 1609. Hijo legítimo de don Joan de Paredes y de doña Ana de Herrera. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para ser recibido por la Compañía de lo contenido en ella." Firmado: Luis de Estella.

Información de Manuel de Paredes. Lima, 26 de febrero de 1609. Hijo legítimo de don Juan de Paredes y de doña Ana de Herrera. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para ser recibido en la Compañía de lo contenido en ella." Firmado: Luís de Estella.

Información de Manuel González, natural de Oporto (Portugal). Lima, 30 de agosto de 1609. (Al dorso): Firmado: Cristóbal de Ovando S.J.

Información de Andrés de Rua. Lima, 30 de septiembre de 1608. (Al dorso): "Podrá pasar esta información conforme a lo que se prueba de la limpieza de Andrés de Rua para hacerse de la Compañía." Lima, 29 de agosto de 1614.

Información de Domingo Pinel. Lima, 20 de enero de 1609. Hijo legítimo de Pedro Pinel y Caterina Rodríguez. 20 folios. (Al dorso): "Con esta información se puede recibir en la Compañía a Domingo Pinel en lo contenido que es conforme al decreto de la Quinta Congregación." Luis de Estella.

Información de Domingo de Gamboa, natural de Guetaria, Vizcaya (España). Lima, 16 de noviembre de 1609. Natural de la villa de Guetaria. Hijo legítimo de don Domingo de Gamboa y de doña Catalina de Paguis. 4 folios. (Al dorso): "Puede ser recibido el contenido en esta información en la Com-

151 Pablo de Paredes fue recibido en la Compañía de Jesús el 4 de marzo de 1609. Para una pequeña nota biográfica, véase Maldavsky, Vocaciones inciertas (n. 117), p. 353.

pañía que es suficiente conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.
Información de Francisco Muñoz, natural de Antequera. Lima, 30 de noviembre de 1609. Era hijo de don Melchor Muñoz y de doña Inés Rodríguez Hurtado. 2 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

1610

Información de don Rodrigo de Gatica, natural de Osorno. Lima, 9 de septiembre de 1610. Hijo legítimo del capitán don Rodrigo Ortiz de Gatica que residió en la ciudad de Jerez de la Frontera y de doña Beatriz de Ávalos y Aranda. 16 folios. (Al dorso): "Esta información de don Rodrigo de Gatica es suficiente y bastante para ser recibido en la Compañía el susodicho conforme al decreto de la Congregación Quinta General." Firmado: Luis de Estella.

Información de Domingo Jerónimo de Sebastián, natural de Daroca, Aragón (España). Era colegial del colegio de San Martín. Lima, 20 de febrero de 1610. Era hijo de don Jerónimo Sebastián y doña Catalina Aparicio. 5 folios. (Al dorso): "Puede ser recibido en la Compañía de Jesús a esta información que es conforme al decreto de la Quinta Congregación Domingo Jerónimo de Sebastián." Firmado: Luis de Estella.

Información de Miguel Domengi. Tucumán, 10 de marzo de 1610. Hijo legítimo de Gabriel Domengi y Ana Panús. Era colegial en el estudio de gramática de San Martín Lerma, en la gobernación de Tucumán. 2 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Gabriel de Angulo (1558-?),[152] natural de Plasencia (España). Cura presbítero de la parroquia de San Martín de Potosí. Potosí, 29 de abril de 1610. Ingresado en la Compañía de Jesús el 27 de marzo de 1611. Firmado por el padre Antonio de Vega S.J., y por Pedro de Llanos, notario del Perú.

Información de don Miguel de Ampuero. Lima, 28 de mayo de 1610. Hijo legítimo de don Rodrigo de Ampuero y de doña María de Villafuerte. 7 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información para ser recibido en la Compañía el contenido que es conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

Información de Bernabé de Villavicencio. Lima, 5 de agosto de 1610 - 1 de noviembre de 1611. Hijo legítimo de don Ñuflo Rodríguez, difunto, y de doña Beatriz de Villavicencio, su legítima mujer, que al presente lo es de Miguel de Solís. 11 folios. (Al dorso): "Puede ser recibido Bernabé de Villavicencio en la Compañía de Jesús conforme al decreto de la Quinta Congregación por lo que consta de estas informaciones de padre y madre y en estas partes requisitas para el dicho recibo." Lima, 1 de octubre de 1612. Firmado: Luis de Estella.

Información de Pedro de Reina, natural de Lima. Lima, 13 de agosto de 1610. Hijo legítimo de Francisco Martín de Reina y de Mariana Maldonado. 6 folios. (Al dorso): No hay firma de jesuitas.

Información de Pedro de Batres, natural de Toledo. Lima, 23 de agosto de 1610. Hijo legítimo de don Luis de Batres y de doña María Jiménez, di-

152 Para una pequeña nota biográfica del padre Gabriel de Angulo, véase Maldavsky, Vocaciones inciertas (n. 117), p. 339.

funtos. 3 folios. (Al dorso): "Parece bastante esta información y como no dio más (2) testigos por no haber en esta ciudad de su tierra hay mas presentó una cédula de la licencia que tuvo para pasar a estas partes que supone siempre haber prestado la información de limpieza y así cubierto podrá ser recibido en la Compañía en forma a la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella. 3 folios.

Información de Diego Rodríguez. Lima, 7 de noviembre de 1610. Hijo legítimo de Juan Rodríguez y Juana Fernández, vecinos de Moguer (Huelva, España). Sólo presentó un testigo, Agustín de Herrera, quien dijo haber conocido a su tío, Fernán Rodríguez, y lo firma. 1 folio. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Domingo Rodríguez Cerezo, de Trujillo (España). Era hijo legítimo de don Miguel de Cerezo y de doña María García Ramírez, nacidos en Trujillo. 5 folios. (Al dorso): "Suficiente en esta información para por ser recibido en la Compañía Domingo Rodríguez contenido en ella." Firmado: Luis de Estella.

1611

Información de Asensio Pérez de Longarte, natural de San Marcos de Arica. Era hijo de don Asensio Pérez de Longarte, familiar del Santo Oficio, y de doña Mariana Basurto, vecinos de San Marcos de Arica. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información de Asensio Pérez de Longarte para ser recibido en la Compañía." Lima, 2 de febrero de 1612. Firmado: Luis de Estella.

Información de Andrés Ibáñez, natural de la villa de Navarrete, en la Rioja (España). Lima, 11 de marzo de 1611. Hijo legítimo de don Andrés Ibáñez y de doña Antonia Benito. 6 folios. (Al dorso): "Puede ser recibido en la Compañía Andrés Ibáñez contenido en esta información porque basta para esta tierra." Firmado: Luis de Estella.

Información de Miguel Domenge, natural de la gobernación de Tucumán. Lima, 26 de marzo de 1611. Era hijo legítimo de don Gabriel Domenge y de doña Ana Panes. 5 folios. (Al dorso): "Basta esta información para que se reciba en la Compañía Miguel de Domenge conforme al decreto de la Quinta Congregación de la limpieza de sangre." Firmado: Luis de Estella.

Información de Pedro Quintero, natural de Ayamonte (España). Lima, 26 de abril de 1611. Era hijo legítimo de don Gaspar González Palacios y de doña Catalina Núñez. 8 folios. (Al dorso): "Esta información de la limpieza de don Pedro Quintero es bastante para que sea recibido en la Compañía conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

1612

Información de Hernando Sedaño y Ribera. La Plata, 13 de enero de 1612. Era hijo de don Fernando Sedaño y de doña Catalina Matienzo. El padre Juan Sebastián de la Parra mandó averiguar acerca de la legitimidad de la persona de Hernando Sedaño y de la limpieza de sus padres para poder ser recibido como religioso de la Compañía de Jesús. Dice que "tanto el licenciado Matienzo como su mujer, Catalina de Toro, fueron cristianos viejos y muy nobles y de mucha calidad." 8 folios. Firmado: Nicolás Duran y Diego de Torres Rubio.

Información de Diego de Ovando. Lima, 19 de enero de 1612. Hijo de don Diego Núñez de Ovando y de doña Agustina de Guzmán. 8 folios. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para ser recibido en la Compañía a Diego de Ovando conforme al decreto de la Quinta Congregación de la limpieza de sangre." Lima, 2 de febrero de 1612. Firmado: Luis de Estella.

Información de limpieza de Juan Romero Blázquez, natural de Zalamea (España). Era estudiante del colegio de San Martín. 16 folios. (Al dorso): "Es suficiente y muy bastante para ser recibido en la Compañía de Jesús." Firmado: Luis Estella.

Información de Alonso Sánchez Monterroso. Era hijo legítimo de don Benito Fernández Monterroso y de doña María Sánchez. 15 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información del licenciado Alonso de Ovando, clérigo de Corona. 1 de marzo de 1612. Era hijo legítimo del licenciado don Juan de Ovando y de doña Beatriz Suárez. (Al dorso): "Puede ser recibido en la Compañía Alonso de Ovando porque tiene lo que es de religión." Lima, 20 de febrero de 1612. Según el decreto de la Quinta Congregación de la limpieza de sangre. Firmado: Luis de Estella.

Información de Melchor de Babia. Lima, 13 de abril de 1612. Era hijo legítimo de doña Antonio Miguel y de doña Feliciana de Babia, vecinos de Madrid (España). 5 folios. (Al dorso): "Es suficiente esta información para ser recibido en la Compañía Melchor de Babia contenido está." Firmado: Luis de Estella.

Información de Andrés Suárez, natural de la Laguna, Tenerife (Islas Canarias, España). La Plata, 15 de junio de 1612. Era hijo legítimo de Jerón González y Francisca Jordán. Por comisión del padre Manuel de Ortega vicerrector del colegio de la Compañía y del padre Luís Rodríguez religioso de la Compañía se le pidió información. 2 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Juan Luis de Zamora, natural de Lima. Era hijo de don Bartolomé de Zamora y de doña Beatriz de Frías. 8 folios. (Al dorso): No hay firma de jesuitas.

Información de Juan Vázquez, natural de la puebla de Montalbán (España) y residente en Lima. Lima, 31 de octubre de 1612. Era hijo legítimo de don Sebastián Rodríguez y doña Magdalena Vázquez. 7 folios. (Al dorso): "Está buena la información de Juan Vázquez y es suficiente para ser admitido en la Compañía porque tiene la limpieza así su linaje." Lima, 3 de diciembre de 1612. Firmado: Cristóbal de Ovando.

Información de Gregorio Páez de Andrada. Morata, diócesis de Toledo, 4 de enero de 1609. Era hijo legítimo de don Rodrigo Sánchez Páez y de doña Teodora de Andrada. 12 folios. (Al dorso): "Puede ser recibido en la Compañía de Jesús conforme al decreto de la Quinta Congregación General el contenido es esta información." Firmado: Luis de Estella.

Información de Juan Arias Venegas, natural de Sevilla. Lima, 22 de febrero de 1613. Era hijo legítimo de don Rodrigo de la Torre y de doña Micaela de Montadora. 5 folios. (Al dorso): "Esta información es bastante conforme a lo que hacen en este reino para ser recibido en la Compañía Juan Arias Venegas conforme al decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

1613

Información de Alonso de Olivares, natural de Sevilla. Lima, 30 de diciembre de 1613. Era hijo de don Alonso de Olivares y de doña Inés de Illescas. 5 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Martín de Carranza. Lima, 22 de marzo de 1613. Hijo legítimo de don Cristóbal de Carranza y de doña Magdalena Gómez. 9 folios. (Al dorso): "Puede pasar esta información para ser recibido en esta Compañía." Firmado Luis de Estella.

Información de Diego Hernández, natural de Corella, Navarra (España). Arequipa, 6 de septiembre de 1613. Era hijo de Juan Fernández y de María Navarra. Presenta tres testigos. 2 folios. (Al dorso): "Y porque esta información no pareció suficiente por ser de oídas me mandó el padre provincial se dijese que mirase bien lo que sabía porque si se supiese cosa en contrario de su limpieza en cualquier tiempo le despediría de la Compañía y que con esta condición estaba, y que se había de enviar a Castilla a hacer información luego para que viniese antes de hacer los votos de los dos años y el anexo la dicha condición y en cuanto a la información dijo que en Lima tiene personas que le conocen y son de su tierra y con ellos se podrá hacer más fácilmente esta información se ha de enviar a hacer y con esto entró en la Compañía en septiembre de 1613." Firmado: Pedro de Oñate.

Información de Cristóbal Pérez Quintero, natural de Huelva (España). La Paz, 12 de octubre de 1613. Era hijo legítimo de don Baltasar Núñez de Abrio y de doña Teresa Quintero Medel. 2 folios. (Al dorso): No hay firma de jesuitas. Firmado: Alonso Rodríguez y Pedro de Oñate.

Información de Manuel de Arriola, natural de Lima. Lima, 8 de noviembre de 1613. Era hijo legítimo de don Pedro de Arriola y de doña Quiteria de Vera. 6 folios. (Al dorso): "Esta información puede pasar para ser recibido en la Compañía de Jesús según el decreto de la Quinta Congregación." Firmado: Luis de Estella.

1614

Información de Luis y Juan de San Millán de Contreras, naturales de Lima. Lima, 12 de febrero de 1614. Eran hijos legítimos de Luis de San Millán Contreras y de doña Catalina de Bilbao. 6 folios. (Al dorso): "Puede ser recibido en la Compañía Luis de San Millán Contreras conforme al decreto de la Compañía de la información." Firmado: Luis de Estella.

Información de Ginés de Alarcón, natural de Lima. Lima, 31 de enero de 1614. Hijo legítimo de Ginés de Alarcón y de María de ... (borroso). 8 folios. (Al dorso): "Conforme al decreto de Quinta Congregación para ser recibido en la Compañía por esta información." Firmado: Luis de Estella.

Información de Bartolomé Galán, natural de Marsella (Francia). La Plata, 18 de febrero de 1614. 2 folios. (Al dorso): Firmado: Nicolás Durán, rector del Colegio de La Plata.

Información de Francisco Martín de Reina Maldonado, natural de Lima. Lima, 23 de febrero de 1614. Era hijo de don Francisco Martín de Reina y de doña María Maldonado. 8 folios. Firmado: No hay firmas de jesuitas.

Información de Pedro Bernal de Acosta, natural de La Plata. Lima, 9 de agosto de 1614. 6 folios. (Al dorso): "Puede pasar esta información para ser recibido en la Compañía Pedro Bernal de Acosta. Lima, 19 de agosto de 1614." Firmado: Luis de Estella.

Información de Luis del Barrio, natural de Quito. San Francisco de Quito, 12 de agosto de 1614. Era hijo legítimo de don Juan del Barrio y de doña María de Reina. 8 folios. (Al dorso): "Es suficiente y bastante esta información para recibir en la Compañía a Luis del Barrio. Lima, 29 de agosto de 1614." Firmado: Luis de Estella.

Información de Juan de Salcedo, natural de Lima. Lima, 9 de agosto de 1614. Era hijo legítimo de don Pedro de Salcedo y de doña María de Alvarado. 6 folios. (Al dorso): "Esta información es bastante conforme a la que se puede para ser recibido por la Compañía de Jesús y por ella podrá ser recibido Juan de Salcedo." Lima, 29 de agosto de 1614. Firmado: Luis de Estella.

Información de Jacinto de León Garavito, natural de Lima. Lima, 13 de agosto de 1614. Era hijo de don Francisco de León Garavito y de doña Isabel de Illescas. Estudiante del colegio de San Martín, en Lima. 6 folios. (Al dorso): "No probó mayor nobleza porque se remite a la información que esta hecha para entrar en la Compañía el hermano [arequipeño] Hernando de León que es hijo de Gómez de León hermano de su padre Jacinto de León Garavito en la que consta la limpieza y calidad de su linaje." (Al dorso): "Puede ser recibido Jacinto de León Garavito en la Compañía conforme a lo que pide en nuestro colegio en Lima, 29 de agosto de 1614." Firmado: Luis de Estella.

Información de Marcos de Aldana, natural de Huamanga. Lima, 13 de septiembre de 1614. Era hijo legítimo de don Baltasar Rodríguez y de doña Isabel de Aldana. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de García de los Ríos. Lima, 1 de enero de 1614. Era hijo legítimo de García de los Ríos y de doña María de la O. 5 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Matías de Leiva Coello, natural de Granada (España). Granada, 31 de julio de 1614. Clérigo de órdenes menores. No sabemos quienes eran sus padres. 11 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Antonio de Torres, natural de Panamá. Lima, 21 de noviembre de 1614. Era hijo legítimo de don Simón de Torres y de doña Beatriz Osorio. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

1615

Información de Hernando Rodríguez de Ozorín, natural de Santiago de Chile. Lima, 19 de enero de 1615. Era hijo legítimo de Fernando Rodríguez de Pereira. No sabemos quien era su madre. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Francisco Sánchez de la Fuente, natural de Lima. Lima, 17 de septiembre de 1615. Hijo legítimo de Francisco Sánchez de la Fuente y de María de Sargazo. 6 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información del hermano Alonso de Escobar, natural de Palma. Lima, 12 de octubre de 1615. No hay testigos. Un tal Diego de Córdoba dice que "es limpio de linaje". 1 folio. (Al dorso): Firmado a 2 de diciembre de 1615 por Luis Cano.

Información del hermano Pedro Sierra. 2 folios. (Al dorso): Firmado por Antonio de Vega, Juan Sebastián de la Parra. Lima, 6 de noviembre de 1615.

Información del hermano Diego de Medina, natural de Granada. Lima, 12 de noviembre de 1615. 8 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Tomás de Uribe, natural de Bilbao. Lima, 4 de diciembre de 1615. Era hijo legítimo de Miguel de Uribe y de María Sánchez de Carras-

quito. 2 folios. El padre Álvarez de Paz dio comisión al padre Antonio de la Vega, comisario del Santo Oficio, para que hiciera la información. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

1616

Información de Jerónimo Hermenegildo de Ávila. Era hijo natural de soltero y soltera. 7 folios. Lima, 8 de enero de 1616.

Información de Diego de Riofrío. 1 folio. Lima, 7 de abril de 1616. Firmado: Gabriel de España.

Información de Francisco de Aligua. Lima, 5 de junio de 1616. Era hijo natural de don Fernando de Aligua y de doña Feliciana de Orasande. Solamente dos testigos. (Al dorso): Firmado: Jacinto de Contreras.

Información de Juan de Castro. Lima, 30 de junio de 1616. Era hijo legítimo de don Pablo Gargos de Castro y de doña María de Espinosa, naturales de la villa de Escalona (España). 5 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Jaime Pallas de Guzmán, natural de Valencia. Lima, 10 de diciembre de 1616. Era hijo natural de don Matías Pallas y de doña Leonor de Guzmán. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

1617

Información de Juan de Hervias, natural de Lima. Lima, 8 de febrero de 1617. Era hijo legítimo de don Alonso Macías de Hervias y de doña Catalina Rodríguez. 6 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Juan de Caravajal, natural de Granada. Lima, 14 de febrero de 1617. Era hijo legítimo de don Luis Jerónimo de Caravajal y de doña Catalina de Montoya. 6 folios. (Al dorso): "No es bastante ni suficiente con que se pretende pero ha importado para otros buenos efectos y así se debe guardar en el archivo y enviarse a Granada para otra esta examinada de 1617 conforme a la orden del padre provincial." Firmado: Antonio de Vega.

Información de Bartolomé de Mejía, natural del Cuzco. Cuzco, 5 de junio de 1617. Hijo legítimo de don Francisco Rosa Mejía y de doña Luisa de Baeza. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Francisco de Acuña, clérigo de órdenes menores. Cuzco, 14 de junio de 1617. Era hijo legítimo de don Francisco de Acuña y de doña Clara de Cárdenas. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información del hermano Alonso Gutiérrez Navarrete, natural de Lima. Era hijo legítimo de don Juan Bautista de Alaris y de doña María de Navarrete. Era colegial de San Martín y hermano de Francisco de Navarrete, religioso de la orden franciscana en Lima. 4 folios. (Al dorso): "El padre Andrés Jiménez, profeso de la Compañía de Jesús, certifico que vino a mis manos y leí una información hecha en forma de derecho en esta ciudad de Los Reyes en la cual se prueba con tres testigos abonados como Juan bautista de Alaris y doña María Navarrete, padres legítimos de fray Francisco Gutiérrez Navarrete de la Seráfica Orden del Glorioso Padre San Francisco, a cuya petición se hizo aquella información, y de Alonso Gutiérrez Navarrete, que es el contenido en esta información, hermano legítimo del dicho fray Francisco, son limpios de toda raça de moros y judíos y que no son penitenciados por

el Santo Oficio. Fecha en este colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús de Lima, a 7 de diciembre de 1617." Firmado: Andrés Jiménez.

(Al dorso): "El padre Gaspar Sobrino de la Compañía certificó lo mismo que el padre Andrés Jiménez y lo firmó de su nombre." Lima, 9 de diciembre de 1617. Firmado: Gaspar Sobrino.

Información de Custodio de Fonseca. Lima, 28 de julio de 1617. Era hijo legítimo de don Francisco Álvarez de Fonseca y de doña Paula Rodríguez. 12 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

1618

Información de Jerónimo de Martel, natural de Potosí. Lima, marzo de 1618. Era hijo de don Julián Martel y de doña Beatriz de Castro. Era colegial de San Martín. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Antonio de Contreras, natural de Loja (Perú). Lima, 27 de marzo de 1618. Era hijo legítimo de don Francisco Abad y de doña Mayor de Contreras. Era colegial de San Martín. 5 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Jerónimo Hermenegildo Dávila, natural de Lima. Lima, 18 de julio de 1618. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Francisco de Figueroa, natural de Lima. Lima, 3 de septiembre de 1618. Hijo de don Francisco de Figueroa y de doña Mariana de Aliaga. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

1619

Información de Alonso Presa. Carrión, 2 de enero de 1619. Hijo legítimo de don Alonso Presa y doña María Linacera. 7 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Miguel de Lerma. Era hijo legítimo de don Mateo de Lerma y doña Magdalena de Ortega, naturales de Torquemada (España). 4 folios. (Al dorso): "Es suficiente y baste para el dicho efecto." Firmado: Antonio de Vega. Lima, 22 de enero de 1619.

Información de Bartolomé Delgado, natural de Ica. Lima, 30 de enero de 1619. Era hijo legítimo de don Bartolomé Delgado y de doña María Ortiz. 6 folios. (Al dorso): "Esta información está muy suficiente para el efecto." Firmado: Antonio de Vega.

Información del hermano Bartolomé Barrera. Lima, marzo de 1619. Era hijo legítimo de Bartolomé Vázquez Barrera y de doña Leonor Vázquez. 9 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Antonio Navarro Navarrete, natural de Guayaquil. Lima, 26 de abril de 1619. Era hijo legítimo de Diego Navarro Navarrete y de doña Leonor del Castillo. 5 folios. (Al dorso): "Está buena esta información de Antonio Navarro Navarrete." Firmado: Antonio de Vega."

Información de Luis y Diego de Alderete, naturales de Popayán. Eran hijos legítimos del capitán Juan de Alderete del Castillo y de doña María de Vergara. 5 folios. (Al dorso): "Información de limpieza juzgo es suficiente de Luis y Diego de Alderete para entrar en la Compañía. Antonio de Vega. Lima, 14 de marzo de 1619."

Información de Pedro Moreno de Contreras. Era hijo legítimo de don Diego Moreno de Contreras, alguacil mayor de Lima, y de doña Mariana Michel. 11 folios. Sin fecha.

Información de Baltasar de Borja, natural de Ica. Era hijo legítimo de don Baltasar de Borja y doña Ana Pérez. 4 folios. (Al dorso): "Información suficiente de Baltasar de Borja para entrar en la Compañía." Lima, 14 de diciembre de 1619.

1620

Información de Benito Guerrero, natural de Piura. Lima, 15 de enero de 1620. Era hijo legítimo del capitán Hernando Troche Buitrago, encomendero, y de doña Juana de Castro Manrique de Lara. 14 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información del hermano Pedro de Jáuregui, natural de Mondragón. Lima, 23 de abril de 1620. Era hijo legítimo de don Luis de Jáuregui Segura y de doña María Fernández de Mercado. 3 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información del hermano Juan de Tapia, natural de Chuquiabo. Lima, 25 de diciembre de 1620. 2 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de Joseph de la Rea y Peralta. Era hijo legítimo de don Juan de la Rea Zurbano y doña María de Peralta. 6 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información del hermano Francisco Barreto, natural de Lima. Lima, 7 de mayo de 1620. Era hijo legítimo de don Donato Barreto y de doña Beatriz de Figueroa. 4 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Información de don Francisco de Guzmán, natural de Lima. Lima, 30 de mayo de 1620. Era hijo natural de don Juan de Guzmán y de doña Leonor de Ibarra, vecinos de Lima. 6 folios. (Al dorso): No hay firmas de jesuitas.

Die allegorischen Querhausaltäre von St. Michael in München

Ingrid Dettmann, Rom*

Die in der Zeit heftigster konfessioneller Auseinandersetzungen erbaute Jesuitenkirche St. Michael in München beherbergt zwei typologisch aufeinander Bezug nehmende Altäre, die sich im Querhaus jeweils seitlich des Choreingangs gegenüberstehen.[1] In der Verflechtung theologischer Sinnbezüge stellen ihre Retabel eine ungewöhnlich komplexe religiöse Allegorie dar, deren wesentliches kompositorisches Merkmal die Anordnung der Figuren in einem irrealen Raum ohne klare Bezüge ist. Diese auf Altarbildern unübliche Darstellung findet vornehmlich in der Kirchendeckenmalerei des 17. und 18. Jahrhunderts Verwendung.

Die Besonderheit dieser illusionistisch ins Bild gesetzten Allegorie auf zwei thematisch korrespondierenden Altarretabeln wird verständlich, wenn man zunächst die Funktion klärt, die sie im Bildprogramm der konfessionspolitisch bedeutsamen Ordenskirche einnehmen.

Die konfessionspolitische Bedeutung von St. Michael

Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici lautete der Titel des gewaltigen Märtyrerdramas, welches die staunenden Festgäste im Juli 1597 anlässlich der Einweihung der Münchner Jesuitenkirche dargeboten bekamen.[2] Gemeint

*Ingrid Dettmann, 1978 in Bochum geboren, studierte Kunstgeschichte, Klassische Archäologie und Mittelalterliche Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum, der Università degli Studi di Roma La Sapienza und der Freien Universität Berlin. 2006 erfolgte der Abschluss mit einer Magisterarbeit über die allegorischen Querhausaltäre der Jesuitenkirche Sankt Michael in München. 2007 Beginn der Dissertation über das Werk des italienischen Malers und Architekten Tommaso Laureti (1530-1602). 2008-2010 Doktorandenstipendiatin der Bibliotheca Hertziana / Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte in Rom, seit April 2011 Mitarbeiterin am Projekt *Lineamenta – Datenbank für Architekturzeichnungen.*

1 Diese Untersuchung ist eine Zusammenfassung meiner Magisterarbeit, die sich mit der Bedeutung, Funktion und Rezeption der beiden Querhausaltäre St. Michaels im 16. Jahrhundert befasst.

2 Die vermutlich jesuitischen Autoren des Dramas sind namentlich nicht bekannt. Der Dramentext selber ist, wie die meisten Theatertexte der Jesuiten, nicht gedruckt worden, sondern nur in einer Sammelhandschrift überliefert. Zur Autorenfrage siehe die Einleitung der von Barbara Bauer und Jürgen Leonhardt im Jahre 2000 herausgegebenen und mit Anmerkungen

ist der Sieg des Erzengels Michael, der den Teufel – aktuell in der Gestalt des Protestantismus – stürzt und die Herrschaft Gottes wiederaufrichtet. Der Name war Programm! Herzog Wilhelm V., Stifter der Kirche und Förderer der Jesuiten, wählte den Erzengel zum Schutzpatron der Kirche und des Landes. Obwohl der Jesuitenorden ursprünglich nicht zur Bekämpfung des Protestantismus gegründet worden ist, wuchs er aufgrund seiner Konstitutionen und spirituellen Besonderheiten rasch in diese Rolle hinein.[3]

Daher manifestiert sich die klare konfessionspolitische Intention des Landesherren, in seinem Herzogtum ein Bollwerk gegen den Protestantismus zu errichten, nirgendwo stärker als in *seiner* Jesuitenkirche. Aufgrund der ihr zufallenden Funktion als Monument katholischer Restauration und gegenreformatorischen Eifers wird der sakrale Charakter St. Michaels symbolisch aufgeladen. Das betrifft sowohl die Baugestaltung der Kirche[4] als auch die Wahl des Patrons, den Erwerb zahlreicher Reliquien,[5] ihre Fas-

versehenen Neuauflage des Jesuitendramas *Triumphus Divi Michaelis Archangeli Bavarici* von 1597, S. 93-95, im Folgenden als *Triumphus* zitiert. Zum Jesuitentheater in Deutschland siehe Jean-Marie Valentin, Theatrum Catholicum / Die Jesuiten und die Bühne im Deutschland des 16.-17. Jahrhunderts, Nancy1990 und Christof Wolf, Jesuitentheater in Deutschland, in: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten, hg. v. Rüdiger Funiok, Harald Schöndorf, Donauwörth 2000, S. 172-199.

3 Bereits Jerónimo Nadal (* 01.VIII.1507 Palma de Mallorca, S.J. 09.XI.1545 Rom, † 03.IV.1580 Rom [DHCJ III, S. 2793]) verbreitete diese Ansicht. Pedro de Ribadeneira (* 01.XI.1526 Toledo, S.J. 01.IX.1540, Rom, † 22.IX.1611 Madrid;[DHCJ IV, S. 3345]) vergleicht den Ordensgründer in seiner 1572 veröffentlichten Biographie über Ignatius von Loyola sogar mit Martin Luther: „Luther und seine Anhänger hätten den Glauben zerstört, Ignatius und die Seinen aber seien von Gott ins Leben gerufen, um den Glauben zu stärken und zu verteidigen." John W. O' Malley, Die frühe Gesellschaft Jesu, in: Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hg. v. Reinhold Baumstark, München 1997, S. 37.

4 Ein aus Rom an alle Provinzen gesandtes Blatt des damaligen Chefarchitekten des Ordens, Giovanni de Rosis, von 1580 enthielt sechs Idealgrundrisse für Jesuitenkirchen mit einer Beschreibung, an denen man sich beim Bau neuer Gotteshäuser orientieren sollte. Bei der Errichtung von Kirchen galt es vor allem möglichst viel Raum zu schaffen, so dass sie bei Predigten große Menschenansammlungen fassen konnten. Der erste Plan der Kirche wurde am 12. Januar 1583 zur Genehmigung nach Rom geschickt. Zur Planungs- und Baugeschichte siehe Gabriele Dischinger, Die Jesuitenkirche St. Michael in München. Zur frühen Planungs- und Baugeschichte, in: Wittelsbach und Bayern, Bd. II/1, Um rechten Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I., Beiträge zur bayerischen Geschichte und Kunst 1573-1657, hg. v. Hubert Glaser, München, Zürich, 1980, S. 152-174.

5 Die Märtyrer und Bekenner, deren Reliquien aus ganz Europa zusammengetragen wurden und in der Michaelskirche aufbewahrt werden, sind in einem gedruckten Münchner Reliqui-

sadengestaltung[6] und nicht zuletzt die Entwicklung eines theologisch ausgefeilten Bildprogramms, welches sich über den gesamten Innenraum der Kirche entfaltet.[7] Jede dieser Planungen stand im Zeichen der Konsolidierung des Katholizismus und der Verherrlichung seines Sieges über die protestantischen *Häresien.* Dabei schaffte die einschiffige, tonnengewölbte Wandpfeilerkirche für die Inszenierung des Bildprogramms die nötige geschlossene Wirkung des Raumes.[8] Wie die imaginäre Kirchenführung der Festschrift *Trophaea Bavarica* deutlich macht, bot sich dem Eintretenden zuallererst der Anblick des bis in das Gewölbe ragenden Hochaltares mit dem von Christoph Schwarz gemalten Al-

enverzeichnis mit den wichtigsten biographischen Daten aus Cesare Baronios *Annales ecclesiastici* aufgezählt: Litaniae novae, in: Trophaea Bavarica – Bayerisches Siegeszeichen. Faksimilierter Nachdruck der Erstausgabe München 1597 mit Übersetzung und Kommentar, hg. v. Günter Hess, Sabine M. Schneider, Claudia Wiener, Regensburg 1997, S. 231-256.

6 Die Fassade wird von der monumentalen Bronzeplastik von Hubert Gerhard (1588) beherrscht. Sie fand in einer Nische zwischen den beiden Eingängen der Kirche Aufstellung und führt dem Eintretenden den triumphalen Sieg des Erzengels Michael über den Drachen vor Augen, wie er in der Apokalypse des Neuen Testaments beschworen wird. Darüber finden sich, von einer goldenen Inschrift in drei Register unterteilt, bayerische Landesfürsten und andere christliche Herrscher, darunter auch der Stifter selbst, der ein Modell seiner Kirche auf dem Arm trägt. Die Inschrift lautet: „DEO OPT.MAX.SAC. / IN MEMORIAM D. MICHAELIS ARCHANGELI DEDICARI CURAVIT / GULIELMUS V: COMES PALATINUS RHENI UTRIUSQUE BAVARIAE DUX PATRONUS ET FUNDATOR." Im Giebel unter dem goldenen Kreuz steht der als *Salvator Mundi* ausgewiesene Erlöser.

7 Eine ausführliche, jedoch gelegentlich stark spekulative Interpretation des Bildprogramms der St. Michaelskirche in München hat Lothar Altmann mit seiner Dissertation aus dem Jahre 1976 vorgelegt, die er als Erläuterung zu den bisherigen ikonologischen Analysen verstanden wissen will. Lothar Altmann, St. Michael in München, Mausoleum-Monumentum-Castellum, Versuch einer Interpretation, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 30/1976, S. 11-114 und Lothar Altmann, Die ursprüngliche Ausstattung von St. Michael und ihr Programm, in: St. Michael in München. Festschrift zum 400. Jahrestag der Grundsteinlegung und zum Abschluss des Wiederaufbaues, hg. v. Karl Wagner S.J., Albert Keller S.J., München 1983, S. 81-111. Vor ihm veröffentlichte bereits Herbert Schade S.J. eine umfassende Interpretation des Innenraums und der Fassade. Herbert Schade S.J., Die Berufung der Jesuiten nach München und der Bau von St. Michael, in: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, S. 209-257. Das Programm der Kirche wurde dann zusammenfassend noch einmal von Helmut Friedel beschrieben. Helmut Friedel, Das Bildprogramm der Jesuitenkirche von St. Michael, in: Münchens Kirchen. Mit einem chronologischen Kirchenverzeichnis der bestehenden Kirchenbauten, hg. v. Norbert Lieb, Heinz-Jürgen Sauermost, München 1973, S. 98-100.

8 Johannes Terhalle, .„ ha della Grandezza de padri Gesuiti. Die Architektur der Jesuiten um 1600 und St. Michael in München, in: Rom in Bayern, Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hg. v. Reinhold Baumstark, München 1997, S. 84.



Abb. 1 Antonio Maria Viani, Namen-Jesu-Altar bzw. Das Opfer des Neuen Bundes (Öl auf Leinwand), 1588/89, München, St.Michael.



Abb. 2 Antonio Maria Viani, Die Heilige Dreifaltigkeit bzw. Das Opfer des Alten Bundes (Öl auf Leinwand), 1588/89, München, St.Michael.

tarbild des Engelsturzes (1587-88).[9] Er ist architektonisch in drei Stockwerke gegliedert und von Doppelsäulen gerahmt. Der von dem Christus-Monogramm IHS bekrönte Giebel zeigt den *Salvator Mundi*. Auch an der Eingangswand steht über dem mit Strahlen umgebenen Namenszug IHS die Figur des Jesuskindes. Von hier aus wird der Eintretende auf einen spirituellen Weg geschickt, der über die monumentalen Engelfiguren mit den Leidenswerkzeugen in den mit Halbmuscheln ausgekleideten Wandnischen des Langhauses[10] und über die Querhausaltäre der Opfer des Alten und des Neuen Bundes (Abb. 1 und 2) bis zum Hochaltar führt. Beim Abschreiten des Langhauses wird der Gläubige durch die Bildwerke angeleitet, den Lebensweg Christi von der Kindheit über die Passion und das damit verbundene Opfer bis zu seiner Rolle als *Salvator Mundi* nachzuvollziehen. Den Gedanken eines spirituellen Fortschreitens charakterisiert auch die Abfolge der Seitenkapellen.[11] Schon Herbert Schade wies darauf hin, dass sich das Bildprogramm der einander gegenüberliegenden Kapellen entspricht und ergänzt, wobei es in Richtung des Chores eine Steigerung von Kapellenpaar zu Kapellenpaar gibt.[12] Das Ziel dieser Abfolge bilden die bei-

9 „Der goldene Scheitel des Altars berührt die Decke und führt Gottes Namen bis zum höchsten Punkt des Gewölbebogens empor. Darunter befindet sich das göttliche Bild des Heilands Christus; dieses umschließt eine goldene Aureole, ein weitgeschwungener Ring, um den sich die zarten Knaben des alles beherrschenden Vaters drängen; darüber, darunter und zu beiden Seiten schweben seine Diener. Zweimal zwei Säulen erstrahlen in Gold und Kanneluren; zu beiden Seiten haben als Stützen des Altars je vier geflügelte himmlische Jünglinge ihren Platz." Trophaea Bavarica (Anm. 5), III/4, S. 99.

10 In je zwei Reihen übereinander sind 2 x 9 überlebensgroße Engel angebracht. Sie wurden von Friedrich Sustris entworfen und von Hubert Gerhard 1585/ 88 in Ton modelliert und mit Gips überzogen. Altmann, Ausstattung (Anm. 7), S. 103.

11 Ignatius schreibt in seinem Exerzitienbuch: „Denn so wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ‚geistliche Übungen' jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden." Ignatius v. Loyola, Geistliche Übungen, in: Ders., Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übers. v. Peter Knauer, Würzburg 1998, S. 92, § 1.

12 Die erste Kapelle des westlichen Langhauses enthielt den Altar der büßenden Maria Magdalena, über dem zumindest seit der Barockisierung der Kirche im Jahre 1697 die Inschrift *cor contritum* angebracht war. In der gegenüberliegenden Kapelle befindet sich das Bild der hl. Ursula von Peter Candid (1588) als Inbegriff der Reinheit mit der Aufschrift *cor immaculatum*. Im Jahre 1697 war den Menschen das Konzept der Gegenüberstellung also bewusst, obgleich die Einweihungsfestschrift in ihrer Beschreibung der Kirche einen Rundgang durch

den Querhausaltäre mit den Bildern der Opfer des Alten und des Neuen Bundes (Abb. 1 und 2). Sie wiederum weisen auf den Verwahrungsort des Allerheiligsten, das große Tabernakel des Wendel Dietrich, das sich ehemals in der Nische des Hauptaltares befand. Durch das Michaelsbild darüber wird schließlich das Motiv des Triumphes deutlich.

Von St. Michael in München ausgehend stellte Jeffrey Chipps Smith an einigen Jesuitenkirchen im deutschsprachigen Raum fest, dass deren Bildprogramme nach dem gleichen Schema aufgebaut sind, auch wenn sie sich in ihrer Thematik unterscheiden.[13] Dieses *jesuitische* Konzept, das allen von Smith analysierten Kirchen gemein ist, besteht im wesentlichen aus vier Prinzipien: Erstens wird ein Thema beschlossen, welches in der Lage ist, im Einklang mit der jesuitischen Missionsarbeit den Glauben und den Fortschritt der Seelen im christlichen Leben und der katholischen Lehre zu fördern. Zum zweiten entfaltet sich dieser Plan über das gesamte Bildprogramm des Innenraums. Dabei ist dieser Plan, ähnlich den Exerzitien des Ignatius, in Sequenzen unterteilt, die das Individuum Schritt für Schritt zum angestrebten Ziel leiten sollen. Drittens wird dieses Schema auch dann beibehalten, wenn sich die Dekoration erst nach Jahrzehnten vollenden lässt. Und viertens offenbart jedes dieser Programme eine große Flexibilität in der Art und Weise wie es den Gläubigen auf verschiedenen Stufen religiösen Verständnisses oder Interesses führt.[14] Smith ist allerdings der

das Gotteshaus vorstellt, ohne einen Bezug zu dieser Parallelisierung herzustellen. Die Altäre des nächsten Kapellenpaares sind den Märtyrern Andreas (westlich) und Sebastian (östlich) geweiht. Beide Heilige stehen hier als Exempel für die freiwillige Nachfolge Christi, was auch aus den späteren Altaraufschriften hervorgeht: *Christo confixus sum cruci* (Gal. 2,19) und *Sagittae tuae infixae sunt mihi* (Ps. 37,3). In den beiden letzten Kapellen des Langhauses ging man zur Verehrung der Haupttheiligen über, die im Moment ihrer Berufung gezeigt werden. Das Gemälde des Marienaltars von Peter Candid (1587) im Westen mit der Inschrift *Comae capitis eius sicut elatae palmarum* (Cant. 5,11) stellt die Verkündigung, das des Antonio Maria Viani (1587/ 88) vom gegenüberliegenden Apostelaltar mit dem Titel *Petrus Apostolus et Paulus Doctor gentium* die Schlüsselübergabe an Petrus und im Hintergrund die Bekehrung Pauli dar. Schade, Berufung (Anm. 7), S. 247.

13 Jeffrey Ch. Smith, The Art of Salvation in Bavaria, in: The Jesuits. Culture, Sciences and the Arts, 1540-1773, hg. v. John W. O'Malley S.J., Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy S.J. Toronto u.a. 1999, S. 568-599; Jeffrey Ch. Smith, Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany, Princeton u.a., 2002.

14 Smith, Salvation (Anm. 13), S. 574. Diese sog. *Flexibilität* rührt m. E. daher, dass es nahezu

Ansicht, dass sich die Rektoren der jeweiligen Gesellschaft diesen Vier-Stufen-Plan weder überlegt hätten, noch dass sie sich dessen überhaupt bewusst gewesen wären. Er führt die Tatsache der ähnlichen Ausstattungsprogrammatik auf eine jedem Ordensmitglied in vergleichbarer Weise inhärente Spiritualität zurück, welche auf den Exerzitien des Ignatius und ihrer humanistischen Erziehung beruhe.[15] Obwohl Smith mit den auffälligen Übereinstimmungen in den Ausstattungsprogrammen der verschiedenen Ordenskirchen recht hat, ist die Annahme einer *jesuitischen Zwangshandlung* bei der Dekoration solcher Kirchen nicht nachvollziehbar.[16] Naheliegend ist vielmehr, dass sich die verschiedenen, sicherlich von Jesuiten entworfenen Konzepte an den Plänen des komplexen Dekorationsprogramms ihrer Mutterkirche in Rom orientierten. Dieses folgt in der Tat sogar thematisch dem spirituellen Konzept, wie es Ignatius von Loyola in seinen Geistlichen Übungen vorstellt.[17] Möglicherweise ist sogar der 5. Ordensgeneral Claudio Aquaviva[18] selbst für diese Ausstattungspraxis verantwortlich. Er könnte eine entsprechende Empfehlung herausgegeben haben, bei neuen Kirchenbauten dem spirituellen Konzept des Gesù zu folgen. Signifikant ist vor allem die thematische Parallelisierung der sich gegenüber

unmöglich ist, ein in allen Teilen schlüssiges Gesamtkonzept zu entwerfen, das für die religiösen Bedürfnisse jedes Gläubigen ideal ist. Von daher muss man wohl eher eine im Sinne des spirituellen Fortschritts selten perfekte thematische Logik der Bildfolge konstatieren.

15 Smith, Salvation (Anm. 13), S. 574

16 Zwar geben die Geistlichen Übungen die Methode zur meditativen Versenkung des Exerzitanden vor, entmündigen ihn aber in keiner Weise. Die starke Betonung der Willensfreiheit ist sogar ein spezifisch jesuitisches Merkmal, das auf den Exerzitien fußt. So heißt es beispielsweise in § 180: „Gott unseren Herrn bitten, er wolle meinen Willen bewegen und das in meine Seele legen, was ich in bezug auf die vorgelegte Sache tun soll, das mehr sein Lobpreis und seine Ehre sei, indem ich gut und getreu mit meinem Verstand nachdenke und entsprechend seinem heiligsten und wohlgefälligen Willen wähle." Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 178.

17 Das ursprüngliche Ausstattungsprogramm des Gesù rekonstruierte Howard Hibbard, Ut picturae sermones. The First Painted Decorations of the Gesù, in: Baroque Art. The Jesuit Contribution, hg. v. Rudolf Wittkower, Irma B. Jaffe, New York 1972, S. 15-61. Das ikonographische Programm musste schon Anfang der 1580er Jahre oder früher beschlossen worden sein, bevor die Dekoration begann. Ebd., S. 34. Es wurde zwar erst nach der Vollendung St. Michaels in München fertig, man kann jedoch davon ausgehen, dass die ehrgeizigen Pläne zumindest in Ordenskreisen allgemein bekannt waren.

18 Claudio Aquaviva, * 14.IX.1543 Atri, Italien, S.J. 22.VII.1567 Rom, zum 5. Ordensgeneral gewählt 19.II.1581, † 31.I.1615, Rom (DHCJ II, S. 1614f.).

stehenden Altäre, die auch in der den Jesuiten anvertrauten römischen Stadtkirche S. Vitale zu beobachten ist. Aquaviva selbst beteiligte sich am Entwurf des Bildprogramms für ihre Neugestaltung.[19] Dass eine motivische Verbindung jeweils zweier Retabel von Anfang an beabsichtigt war, verdeutlicht Louis Richeome S.J.[20] in seinem 1611 veröffentlichten Meditationsbuch *La Peinture Spirituelle* :

„Vouz voyez deux Autels de chasque costé rangez, auec belle ordonnance de tableaux, & symmetrie d'architecture. Du costé respondant à celuy de l'Euangile le premier autel represente le Sauueur, priant son pere au mont des Oliues, auquel autel respond vis à vis de l'autre costé, l' Assomption de la Vierge sa Mere. Le second Autel du mesme costé de l'Eangile porte le nom des Confesseurs, auquel est opposé de l'autre costé celuy des vierges, & chaucun de ces Autels est accompagné de plusieurs histoires des saincts Martyrs, depeinctes de chasque costé aux murailles."[21]

Die ikonographische Gestaltung der Querhausaltäre von St. Michael

In München manifestiert sich diese Altarbilder-Korrespondenz in besonderer Deutlichkeit in den typologisch aufeinander bezugnehmenden Querhausaltären. Sie befinden sich jeweils seitlich des Choreingangs an der nördlichen Wand des Querhauses und offenbaren ein ausgefeiltes theologisch-allegorisches Konzept.[22] Dem *Dreifaltigkeitsaltar,* der auch als *Opfer des Alten Bundes* bezeichnet wird (Abb. 2), ist auf

19 Im Nachruf des Ordensgenerals wird diesem persönlich das Konzept der Ausstattung zugeschrieben: „Rinovò la chiesa di S. Vitale, et l'abbelli con l'industria de nostri fratell, et con le limonise degl'amici: et facendovi pingere attorno nelle mura di dentro varij martitij distinti per le Principali Provinciae; a fuori nel Portico gl'instrumenti de carnefieri adoperati ne'tormenti de'Santi; egli stesso inventò la maggior parte de'motti, che bellissimo vi sono aggiunti." (ARSI, Vitae 144 I, 74)

20 Louis Richeome, * 1544 Digne, Frankreich, S.J. 25.VII.1565 Paris, † 16.IX.1625, Burdeos, Frankreich. (DHCJ IV, S. 3356f.)

21 Louis Richeome, La Peinture Spirituelle ou L'art d'amirer aimer et lover Dieu en toutes ses ouvres, et tirer de toutes profit saluter, Lyon 1611, S. 709-710.

22 Die Positionierung zweier Seitenaltäre am Eingang des Chores, so dass sie zumindest in ihrer Anordnung mit dem Hochaltar eine Trias bilden, kann an einigen der frühen Jesuitenkirchen in der Oberdeutschen Ordensprovinz beobachtet werden. Da fast alle frühen Jesuitenkirchen durch das rasche Wachstum des Ordens abgebrochen und durch größere Neubauten ersetzt wurden, wobei auch meist deren Ausstattung verloren ging, kann man definitive

der gegenüberliegenden Seite der *Namen-Jesu-Altar* zugeordnet, auch als *Opfer des Neuen Bundes* bekannt (Abb. 1). Die Altargemälde führte der aus Cremona stammende Maler Antonio Maria Viani in den Jahren 1588/89 nach Entwürfen des Hofkünstlers und obersten Baumeisters Friedrich Sustris aus. Die Rahmung der beiden Altäre, welche die Gemälde umschließt, ist nicht mehr die originale.[23] Die ursprüngliche Altararchitektur ist nur teilweise durch einen Stich des Trauergerüstes für Wilhelm V. von 1626 überliefert.[24] Sie wurde von dem Schreiner Kaspar Moser nach Sustris' Plänen geschaffen und von den Malern Jakob Jelly und Christoph Mittermaier gefasst. In den Jahren 1590/91 wurden den Altaraufsätzen Engelsfiguren des Bildhauers Adam Krumper hinzugefügt. Beide Querhausaltäre waren mit Dreiecksgiebeln bekrönt, die von Segmentbögen hinterfangen wurden. Dieses architektonisch-ornamentale Motiv ist offensichtlich Giacomo Della Portas Fassadengestaltung des Gesù in Rom entlehnt. Als Symbol der trinitarischen Weisheit enthielten die Giebelfelder beider Altäre ein Auge im Dreieck. Der Aufsatz des Namen-Jesu-Altares zeigte zudem das IHS-Monogramm, wohingegen der Dreifaltigkeitsaltar mit dem marianischen MRA verziert wurde.

Dem Altarbild der Heiligen Dreifaltigkeit liegt ein in allen Einzelheiten ausgesprochen fein empfundener Entwurf von Sustris zugrunde, der sich heute im Museum der Bildenden Künste in Budapest befindet (Abb. 3). So kann man wohl auch für das gleichzeitig gemalte Namen-Jesu-Altarbild einen detaillierten Entwurf des Meisters voraussetzen, welcher allerdings nicht mehr erhalten ist. Die im Folgenden darzulegende Komplexität des theologischen Konzeptes lässt darauf

Aussagen nur zu einigen rekonstruierbaren Beispielen treffen. Siehe Joseph Braun, Bauten, in: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. 2.2, hg. v. Bernhard Duhr, Freiburg i. Br., München, 1913, S. 602-645.

23 Die heutige Stuckrahmung wurde 1697 nach den Entwürfen des jesuitischen Kunstschreiners Johann Hörmann gefertigt.

24 Der Kupferstich, vermutlich von Johann Smissek, findet sich in der vom Münchener Jesuitenkolleg 1626 publizierte Schrift *Mausoleum virtutis et honoris piis manibus Guilielmi V. Serenissimi Boiariae Ducis inter quatuor pyramides a Collegio Societatis Jesu Monacensi gratae memoriae erectum.* Siehe Lorenz Selig, Trauergerüst für Herzog Wilhelm V. in der St. Michaelskirche, in: Rom in Bayern, Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hg. v. Reinhold Baumstark, München 1997, S. 408ff.

schließen, dass die beiden Altäre, sowie das gesamte Ausstattungsprogramm der Michaelskirche von jesuitischen Theologen entworfen wurden. Als Konzeptor kommt besonders einer der beiden Autoren der Einweihungsfestschrift Trophaea Bavarica, der Jesuitenpater Matthäus Rader S.J.[25] in Frage, da dieser später den Auftrag bekam, das allegorische Bildprogramm im Goldenen Saal des Augsburger Rathauses zu entwerfen.[26] Ein Brief Raders vom 13. Oktober 1619, in dem er seinem Augsburger Auftraggeber die allegorischen Darstellungen erklärt, ist noch erhalten. Es ist anzunehmen, dass sich der Jesuit durch die Konzeption des Ausstattungsprogramms von St. Michael einen Namen gemacht hatte, so dass er auch mit dem Augsburger Projekt betraut wurde. [27] Lothar Altmann liefert eine gute ikonographische Beschreibung des Dreifaltigkeitsaltars, in der es u.a. heißt: „Das Bild des Dreifaltigkeitsaltars [...] zeigt unten das Brandopfer des Alten Testaments. Im Zentrum der Opfernden steht der Altar mit den Hörnern an den Ecken und von dem ehernen, nur halb so hohen Netzgitter eingefasst, wie es im Buch Exodus



Abb. 3 Friedrich Sustris, Die Heilige Dreifaltigkeit bzw. Das Opfer des Alten Bundes (Federzeichnung), 1588, Budapest, Szépmüvészeti Múzeum.

25 Matthäus Rader, * 1561 Innichen, Südtirol, S.J. 12.IX.1581 Landsberg (D), † 22.XII.1634 München (DHCJ IV, S. 3276).

26 Die Konzeption des Bildprogramms geht auf Matthäus Rader zurück, während die zeichnerischen Entwürfe von Peter Candid stammen, der ebenfalls an der Ausstattung der Münchener St. Michaelskirche mitwirkte. Ausführender Maler war der Augsburger Matthias Kager.

27 Auf diese Möglichkeit wies mich Arwed Arnulf hin.

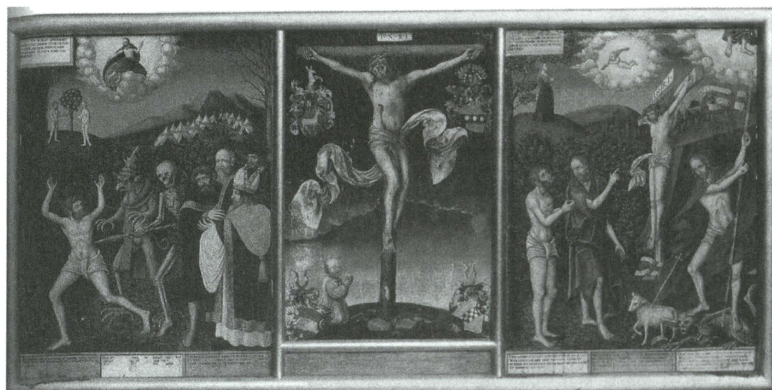


Abb. 4 Wolfgang Krodel d. Ä., Gesetz-und-Gnade, 1542. (Öl auf Holz), Kamenz, Ev.-Luth. St. Marien-Kirchgemeinde.

(27, 1-5) vorgeschrieben ist. [...] Davor sind nach Art eines Stilllebens unter anderem das kupferne Reinigungsbecken und die dazugehörige Kanne, Weihrauchfass, Brennholz, Blasebalg und das Opfertier – ein Zicklein – hergerichtet. Im Vordergrund kniet links Aaron im schriftgemäßen Gewand des Hohepriesters und vollzieht den Opferritus. Hinter ihm folgen König David, die Harfe spielend, Abraham, über dem die drei (ihm einst erschienenen) Engel – Bild der Dreifaltigkeit Gottes – schweben, und König Salomon, seinen Tempel darbringend. Unter dem linken Arm Aarons wird Judith – mit gezücktem Schwert und das Haupt des Widersachers des Gottesvolkes, Holofernes, vorweisend – in Begleitung ihrer Magd sichtbar. Dem Hohepriester gegenüber kniet rechts dessen Bruder Mose, dem von Gott mit den Gesetzestafeln die weltliche Macht übertragen wurde. Auf seiner Seite sammeln sich Noah mit der Arche – gleichsam als Gegenstück zu Salomo – und Josua, der geharnischte Feldhauptmann und Nachfolger des Mose, auf dessen Gebet hin die Sonne still steht, damit Israel an den Feinden Rache üben kann, um den Altar. [...] Im Hintergrund ist auf einem Hügel das Opfer von Kain und Abel dargestellt. Während Abel bereits erschlagen neben seinem Altarstein liegt, scheint Kain mit der Mordwaffe der Schlange zu huldigen, die auf dem Paradiesesbaum – genau über dem Opferaltar Aarons – erhöht ist. Die zentrale Stellung des Versuchers in diesem Bild weist darauf hin, dass dieser, weil er am Holz gesiegt hatte, auch

durch Christus am Holz besiegt werden musste. [...] Den Blicken der Opfernden durch Wolkenbänke, auf denen der Chor der Engel in Lobpreisung und Verehrung verharrt, entzogen, öffnet sich oben kuppelartig der Himmel, in dessen Zenit die Dreifaltigkeit thront. Durch den großen, abgewandten Engel, der sich auch zwischen den Betrachter und die am oberen Bildrand erscheinende Trinität geschoben hat, wird das alttestamentarische Bild des fernen Gottes erfahrbar."[28]

Auf der anderen Seite des Querhauses ist der Thematik des Alten Bundes das durch die Kirche vermittelte Erlösungswerk Christi (der Neue Bund) im Namen-Jesu-Altar antithetisch gegenübergestellt. Die Komposition des Gemäldes wird von einer lichtdurchfluteten, senkrechten Mittelachse bestimmt. Gottvater thront von Putten umringt am oberen Bildrand, um mit der erhobenen Rechten das *Wort* in Form des *jesuitischen* Namen-Jesu-Symbols (IHS) durch die Heiliggeisttaube (darunter) auszusenden. Da Gott sich in seinem Sohn offenbart hat, ist er nicht mehr fern und unsichtbar.[29] Durch Maria, die hier auf einer Art Sockel über dem Altar thront und das segnende Christuskind auf dem Schoß hält, wird das Wort Fleisch und durch die Kirche – denn die Figur der Gottesmutter ist durch ihre Krone hier auch als *Ecclesia* ausgezeichnet – den Menschen in der Eucharistie gegenwärtig.[30]

Altmann bemerkt hierzu: „Maria, die der Schlange den Kopf zertreten wird, und auf ihrem Schoß der Salvator mundi, der Sieger am Kreuzesholz, sind an die Stelle der im Baum sitzenden Schlange auf dem Bild des Dreifaltigkeitsaltars getreten und die beiden friedlichen Putten mit den Lilien zu Seiten des Throns der Regina Coeli haben die Szene des Brudermordes verdrängt.[31] Die unblutige Erneuerung

28 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 79 f.

29 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 81

30 Wolfgang Brückner, Ein tridentinisches Bekenntnisbild. Das Namen-Jesu-Altarblatt der Michaelskirche in München von 1588/89 als Gnadenthron des Neuen Bundes, in: Kunst, Politik, Religion. Studien zur Kunst in Deutschland, Österreich, Tschechien und der Slowakei, Festschrift für Franz Matsche zum 60. Geburtstag, hg. v. Markus Hörsch, Elisabeth Oy-Marra, Petersberg 2000, S. 81.

31 Bereits im Mittelalter galt Kain als Typus des jüdischen Volkes, Abel dagegen als Vorläufer Christi. Im Besonderen wird Abels Opfer (Gen. 4, 4) auf den Opfertod Christi bezogen. Siehe Otto Gillen, Bund, Alter und Neuer, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte (=RDK), Bd. III, hg. v. Otto Schmitt, Stuttgart, München 1937-2003, Sp. 103.

der Selbstaufopferung des Gottessohnes, dessen eucharistischer Leib – noch von einem Schleier verhüllt – in der Monstranz vorgezeigt wird, ersetzt das alttestamentarische blutige Tieropfer von Menschenhand."[32] Die konsekrierte Hostie wird in einer Monstranz auf dem Altar ausgestellt und von der katholischen Christenheit angebetet. Aufgeteilt in die weltliche und die geistliche Macht knien links der Papst und rechts der Kaiser vor dem Allerheiligsten wie Moses und Aaron auf dem Dreifaltigkeitsaltar. Das Kirchenoberhaupt ist im Halbprofil wiedergegeben und deshalb nicht näher zu identifizieren.[33] Ein kleiner Putto lüftet wie ein Diakon sein Pluviale und schaut den Betrachter dabei auffordernd an. Dem Papst gegenüber erkennt man die Portraits gleich zweier Zeitgenossen. Im Vordergrund kniet Rudolf II., dessen Kaiserkrone von einem kleinen Putto vorgewiesen wird. In Rüstung und mit Kommandostab tritt er als Schutzherr der Kirche und weltlicher Führer der katholischen Christenheit auf.[34] Neben ihm kniet der mit einer hermelinverbrämten Kopfbedeckung ausgezeichnete Stifter Wilhelm V. der Hostie und dem Papst zugewandt. Durch des Herzoges andächtige Haltung im Betgestus wird neben seiner Frömmigkeit ebenso Ergebenheit und Treue gegenüber Papst und Kirche zum Ausdruck gebracht.[35]

Entgegen Altmanns Annahme, es hätten sich noch weitere Mitglieder des Hauses Wittelsbach auf dem Namen-Jesu-Altar verewigt, versinnbildlicht die Summe der teilweise sogar nur angedeuteten Köpfe vielmehr die Geschlossenheit und Vielzahl der Altgläubigen des Reiches in Anlehnung an die *Civitas Sancta*, an der auch der fromme Betrachter des Retabels teilhaben konnte. Begünstigt wird dieser Eindruck durch die Repoussoirfigur des papstbegleitenden Puttos. Durch seinen Blick aus dem Bild wird der Betrachter unmittelbar in das Geschehen einbezogen und seine Aufmerksamkeit auf die zentralen Vorgänge über dem Altar gelenkt.

32 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 81.

33 Lothar Altmann, hält die Papstfigur für ein Bildnis Gregors XIII. (Altmann, St. Michael [Anm. 7], S. 82) und Wolfgang Brückner für das Sixtus' V. (Brückner, Bekenntnisbild [Anm. 30], S. 82).

34 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 81.

35 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 81.

Beide Gemälde zeichnen sich durch eine klar ausgewogene Gliederung der Komposition und eine streng geometrische Aufteilung der Szene aus. Die senkrechte Mittelachse des Namen-Jesu-Altars, ausgehend von der erhobenen Rechten Gottvaters, über das IHS-Monogramm und die Marienfigur verlaufend und in der Kristallmonstranz endend, entspricht der Senkrechten des Dreifaltigkeitsaltars, welche sich in dem aufsteigenden Rauch des Brandopfers manifestiert, über den Baumstamm mit der sich darum windenden Schlange fortsetzt und durch das Zepter der Trinität auf die Heiliggeisttaube am oberen Bildrand zuführt.

Die korrespondierenden Altäre weisen also tendenziell eine entgegengesetzte Leserichtung auf. Mit einfachen kompositorischen Mitteln wird so die theologische Aussage von der Erlösung der Menschen durch die Gnade Gottes, d.h. durch Christus, transportiert. Während auf dem Dreifaltigkeitsaltar, also *sub lege*, sowohl die himmlischen Wesen wie auch die Vertreter des Alten Testaments durch Gesten, Blicke und den aufsteigenden Rauch des Opfers nach oben zur Trinität zu streben scheinen, wenden sich auf dem Namen-Jesu-Altar sowohl Gottvater, welcher den Heiligen Geist aussendet, wie auch die Engel mit den Leidenswerkzeugen und die Gottesmutter wohlwollend durch den sich öffnenden Himmel den *sub gratia* versammelten Gläubigen zu. Das gleiche gilt auch für die in beiden Retabeln verwendete Dreieckskomposition, die in den unteren Ecken der Bilder beginnt und in der Person Gottes bzw. der Trinität ihren Abschluss findet. Die Schenkel des Dreiecks verlaufen auf dem Namen-Jesu-Altar über die gestreckten Körper der beiden großen, dem Betrachter zugewandten Engel, welche die Dornenkrone bzw. das Schweißtuch der Veronika in die Höhe halten. Wiederum umgekehrt verhält es sich auf dem Dreifaltigkeitsaltar. Nicht über die hier sitzenden himmlischen Wesen verlaufen die Kompositionslinien, sondern in den Zwischenräumen der Wolkenbank, so dass der große abgewandte Engel den Blick auf die Trinität verwehrt, indem er sich in die zentrale Mittelachse schiebt und die himmlische Sphäre vor der irdischen verschließt. Dieser Trennung der beiden Bereiche entspricht auch die Waagerechte, welche im Sockel des Marienthrons und dem Felsplateau der Brudermordszene erscheint. Sie verläuft anstelle einer Horizontlinie über den Köpfen von Papst und Kaiser, bzw. Aaron und Mose.

Das Bild als Träger der Doktrin. Die Querhausaltäre im Lichte kontroverstheologischer Spannungen

Zahlreiche kunsthistorische Untersuchungen gingen in verschiedener Hinsicht und mit unterschiedlichen Ergebnissen der Frage nach den künstlerischen Auswirkungen der katholischen Reform und der Beschlüsse des Tridentiner Konzils nach, wobei dem Bilderdekret und seiner praktischen Umsetzung meist besondere Aufmerksamkeit zuteil wurde.[36] Während man allgemeingültige Aussagen zur nachtridentinischen Kunst nur schlecht treffen kann, wird in den beiden Querhausaltären von St. Michael in München der gegenreformatorische Einfluss auf die Malerei in außergewöhnlicher Weise deutlich. Als Allegorie angelegt, führen sie dem Betrachter in verdichteter, theologisch hoch anspruchsvoller Form wesentliche Aspekte der Lehren des Reformkatholizismus vor Augen, wie sie die kanonischen Glaubenssätze des Tridentiner Konzils festlegten. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen mit den Protestanten. Hinsichtlich dogmatischer Streitfragen erwies sich die Rechtfertigungslehre als zentraler Differenzpunkt zwischen den Altgläubigen und den Anhängern der Reformation. Die Überzeugung Luthers, dass der durch seinen Glauben an das Evangelium begnadigte Sünder nicht von sakramentaler Heilsvermittlung abhängig war, erschütterte das bisherige Kirchenverständnis.[37] Um nun die Kirche als Gnadenort wieder theologisch zur Geltung zu bringen, betonte das Konzil die totale Verderbtheit des Menschen durch die Erbsünde schärfer als je zuvor.[38] In den ersten beiden Kapiteln des Dekrets, in denen die Grundlage zum Verständnis dieser Erklärung bereitet wird, heißt es:

36 Die wichtigsten Veröffentlichungen zu diesem Thema siehe: Stefan Kummer, *Doceant Episcopi.* Auswirkungen des Tridentiner Bilderdekrets im römischen Kirchenraum, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte, 56/1993, S. 510, Anm. 11 und 15. Einzelstudien zur römischen Kunst nach dem Tridentinum anhand ausgewählter Beispiele bieten Morto C. Abromson, Painting in Rome during the Papacy of Clement VIII. (1592-1605). A documented Study, New York 1981 und Iris Krick, Römische Altarbildmalerei nach dem Tridentinum bis zum Pontifikat Clemens' VIII. (1563-1605). Eine Analyse ihrer Ikonographie und Funktion anhand ausgewählter Beispiele, Bonn, 1996. Zu den theologischen Bildertraktaten siehe Christian Hecht, Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock, Berlin 1997.

37 Gerhard Sauter, Rechtfertigung, in: Theologische Realenzyklopädie (=TRE), hg. v. Gerhard Krause, Gerhard Müller, Bd. XXVIII, Berlin u.a. 1997, S. 316.

38 Sauter, Rechtfertigung (Anm. 37), S. 325.

„[...] Nachdem alle Menschen in der Übertretung Adams die Unschuld verloren hatten, wurden sie unrein und [...] der Natur nach Söhne und Töchter des Zorns [...]. Sie waren also Sklaven der Sünde und unter der Gewalt des Teufels und des Todes, dass nicht nur die Heiden nicht Kraft der Natur, sondern nicht einmal die Juden, selbst sogar durch den Buchstaben des Gesetzes des Mose, daraus befreit werden oder sich erheben konnten [...]."[39]

Genau diese Überzeugung finden wir in dem Dreifaltigkeitsaltar dargestellt. Die Schlange am Paradiesesbaum verweist auf den Sündenfall Adams, d.h. des Menschen, und der Brudermord Kains als *Sohn des Zorns* auf die daraus resultierende Verdammung durch den Verlust der Unschuld in grauer Vorzeit. Grau ist auch die Farbgebung dieses fernen Geschehens, unter dessen Bann dennoch die um den Opferaltar versammelten prominenten Vertreter des Volkes Israel stehen, wie die abgewandten Engel deutlich zeigen. Weder die dargebrachten Opfergaben noch die Einhaltung der Gebote, durch die Gott mit Mose am Sinai den Bund schloss, vermögen die ererbte Sünde zu tilgen.[40] Nur das Heilsmysterium der Ankunft Christi, wie es der Namen-Jesu-Altar präsentiert, kann die über die Menschheit gekommene Schuld sühnen. Das zweite Kapitel des Rechtfertigungsdekrets kleidet diese Überzeugung in folgende Worte:

„So geschah es, dass der himmlische Vater, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes, seinen Sohn Christus Jesus, der vielen heiligen Vätern vor dem Gesetz und zur Zeit des Gesetzes verkündet und verheißen worden war [...], zu den Menschen sandte, damit er auch die Juden, die unter dem Gesetz standen, freikaufe [...]. Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut durch den Glauben, für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt."[41]

39 Decretum de iustificatione. De natura et legis ad iustificandos homines imbecillitate (Cap. I), in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. III, hg. v. Josef Wohlmuth, Paderborn u.a. 2002, S. 671.

40 Heb. 9, 28 und 10.

41 De dispensatione et mysterio adventus Christi (Cap. II), in: Dekrete (Anm. 39), S. 671.

Die enge Orientierung des Namen-Jesu-Altars an diesem Wortlaut ist ebenso offenkundig wie seine daraus hervorgehende typologische Korrespondenz mit dem Dreifaltigkeitsaltar. Der in den Wolken thronende *himmlische Vater* scheint durch den Gestus der erhobenen Rechten Christus in Form des IHS-Symbols unter die Menschen zu senden, die seinen Leib in Gestalt der Hostie anbeten. Auf sein blutiges Opfer verweisen darüber hinaus die Arma-Christi-tragenden Engel. Dass dieses Erlösungswerk *pro totius mundi peccatis* geschah und somit auch die Zeugen des Alten Bundes mit einbezieht, manifestiert sich an der Tatsache, dass sich unter die *Civitas Dei in hominibus* – wie sie sich hier in der *Sancta Ecclesia* und im *Sacrum Imperium* manifestiert – auch zwei bärtige Gestalten in unzeitgemäßer Kleidung gemischt haben, bei denen es sich vielleicht um Propheten handeln könnte. Sie befinden sich im Hintergrund rechts von der Monstranz.

Es ist wohl anzunehmen, dass die auf protestantischer Seite äußerst beliebten Gesetz-und-Gnade-Bilder mit ihrer antithetischen Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund einen Anstoß gegeben haben könnten, in St. Michael dieses Grundthema aufzunehmen und daraus ein katholisches Gegenmodell zu entwerfen, welches sich in seiner Konzeption freilich von den aus mehreren narrativen Einzelszenen zusammengefügten Rechtfertigungsbildern unterscheidet (Abb. 4). Vianis Querhausaltäre illustrieren jedoch weit mehr dogmatische Aussagen als die Klärung der Rechtfertigungsfrage, die als Voraussetzung für die meisten anderen tridentinischen Glaubenssätze gesehen werden muss.

So ist das auf den ersten Blick Verbindende beider Altarbilder die Thematik des Opfers bzw. des *Opferns*. „Während die Lehrentscheidungen des Mittelalters den Opfercharakter der Messe nur beiläufig, aber wie selbstverständlich erwähnten, erhob ihn nun das Tridentinum gegen die Reformatoren zum formellen Dogma."[42] Das Konzil betonte, dass das Opfer

42 Johannes Betz, Meßopfer, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Josef Höfer, Karl Rahner, Bd. VII. Freiburg i. Br. 1957-1968, Sp. 343; Joseph Kramp, S.J., Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, Regensburg 1920; Erwin Iserloh, Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit, in: Concilium Tridentinum, hg. v. Remigius Bäumer, Darmstadt 1979, S. 341-381.

Christi durch den Priester in der Messe erneut dargebracht würde. Die Messe sei demnach als ein täglich vollzogenes Sühneopfer zu verstehen, durch welches die begangenen Sünden vergeben würden. Sie diente folglich der Rechtfertigung, auf die der Gläubige zur Erlangung der Gnade Gottes angewiesen war.[43] Diese Vorstellung wurde natürlich von allen Reformatoren abgelehnt. Die römische Messe war ihnen angemaßte Werkgerechtigkeit und Leugnung des einen sühnenden Opfers Christi.[44] Das Namen-Jesu-Altarbild Vianis zeigt zwar die außerliturgische Verehrung des ausgesetzten Sakraments, doch ist die motivische Anlehnung des vor dem Altar befindlichen Papstes in Verbindung mit der Eucharistie und dem Lüften des Rauchmantels an tradierten Darstellungen von Messfeiern deutlich. Dass die Szene auf dem Namen-Jesu-Altar in seiner Beziehung zum Dreifaltigkeitsaltar[45] von den in den Konzilsbeschlüssen Unterwiesenen – seien es Jesuiten oder deren Schüler – problemlos als Messopferdarstellung verstanden wurde, legt die Lektüre des Dekrets nahe, in dessen erstem Kapitel geschrieben steht:

„Da es unter dem Ersten Testament [...] wegen der Kraftlosigkeit des levitischen Priestertums keine Vollendung gab, sollte [...] ein anderer Priester nach der Ordnung des Melchisedek erstehen, der in der Lage war, alle, die geheiligt werden sollten, zu vollenden und zur Vollkommenheit zu führen: unser Herr Jesus Christus. Dieser unser Gott und Herr, obwohl er im Begriff war, sich selbst ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes unter Eintritt des Todes Gott, dem Vater, darzubringen, [...] hat jedoch beim letzten Abendmahl [...] der Kirche ein sichtbares Opfer [...] hinterlassen, wodurch jenes blutige Opfer [...] vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis [...]

43 Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio (Sessio XXII, 17. sept. 1562). Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum, in: Dekrete (Anm. 39), S. 732f.; Canones de sanctissimo missae sacrificio (Can. III), in: Decrete (Anm. 39), S. 735; Krick, Römische Altarbildmalerei (Anm. 36), *S. 22.*

44 Betz, Meßopfer (Anm. 42), Sp. 347.

45 Das entscheidende Opfergebet im *Ordo Missae* ist die Bitte an die Trinität, das Opfer anzunehmen: „Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus ob memoriam passionis, resurrectionis, et ascensionis Jesu Christi Domini nostri [...]". Anselm Schott, Das vollständige römische Meßbuch, lateinisch und deutsch hg. v. Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg i. Br. 1963, S. 454-455.

fortdauern und dessen heilbringende Kraft der Vergebung der von uns täglich begangenen Sünden zugewendet werden sollte. [...] Es ist ferner jene Gabe, die durch vielfältige ähnliche Opfer zur Zeit der Natur und des Gesetzes vorgebildet wurde; deshalb schließt sie alle Güter, die durch sie bezeichnet wurden, als ihrer aller vollendete Gestalt ein."[46]

Nach Alfonso Salmerón,[47] dem Gefährten des Ignatius', der als päpstlicher Theologe auf dem Konzil von Trient wirkte, ist Christus in der Eucharistie das neue Pascha; er erfüllte das Gesetz und somit das alte Pascha und die Figur des Lammes (*figura agni*).[48] So stünde das Opfer der Messe, wenn es denn realpräsentisch zu verstehen sei, zwischen den „*umbra* des Alten Testaments und der *futura gloria*."[49] Die beiden Altarbilder stehen sich also keineswegs nur antithetisch gegenüber, sondern ergänzen sich vielmehr in ihrer jeweiligen Deutungsmöglichkeit, zumal sich zwischen beiden in der Nische des Hauptaltares das große Tabernakel des Wendel Dietrich befand, welches als Verwahrungsort des *unblutigen Opfers* das verbindende Moment beider Altäre darstellt. Es ist kein Zufall, dass die im Vergleich zu den Seitenaltären der Langhauskapellen riesigen Altarblätter des Querhauses am Choreingang bildparallel zum Hochaltar ihre Aufstellung fanden.[50] An prominenter Stelle kommentieren und begründen sie so das sakramentale Geschehen der Messe.[51]

46 Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio (Cap. I), in: Dekrete (Anm. 39), S. 732f.

47 Alfonso Salmerón, * 08.IX.1515 Toledo; † 13.II.1585, Neapel, Mitbegründer des Ordens (DHCJ IV, S. 3474).

48 Josef Wohlmuth, Bild und Sakrament im Konzil von Trient, in: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex Stock, St. Ottilien 1990, S. 100, Anm. 32.

49 Wohlmuth, Bild (Anm. 48), S. 99.

50 Der Dreifaltigkeitsaltar ist rechts im Bilde erkennbar, der Namen-Jesu-Altar wird von der Kanzel verdeckt. Die beiden Altäre, die unter dem Triumphbogen aufgestellt wurden, stammen aus späterer Zeit. Sie sind Ignatius von Loyola und Franz Xaver gewidmet, und wurden 1624 geweiht, nachdem diese beiden Jesuiten zwei Jahre zuvor heilig gesprochen worden waren.

51 Ein Anstoß zu dieser Konzeption der beiden die Messe kommentierenden Altarbilder könnte auch von dem 1586 in Köln erschienenen Werk des katholischen Kontroverstheologen Franz Agricola ausgegangen sein. Franz Agricola, Heylbrunn und Gnadenstul des Neuwen Testaments. Das ist i. von dem allein Seligmachendem verdienst Christi Jesu: und wie desselben zu geniessen. 2. Ob das Catholisch Messopffer und anhörung desselb darzu auch neben andern insonderheit diennstlich unnd heylsam [...], Köln 1586.

Von diesem Faktum ausgehend, erschließt sich in Vianis Gemälde des Neuen Bundes ein weiterer theologischer Streitpunkt: In der zur Anbetung exponierten Hostie wird die für die katholische Auffassung von der Messe als Opfer unabdingbare reale Präsenz Christi hervorgehoben. Denn Voraussetzung für die Bestimmungen des Messopfers als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi war die Eucharistiedebatte des Konzils. Es reagierte damit auf die Überzeugung der Reformatoren, die sich bei stärksten Gegensätzen in der Wesensbestimmung des Abendmahls darin einig waren, dass eigentliches und entscheidendes Gnadenmittel das Wort sei, in welchem dem Gläubigen die Sündenvergebung als Summe des Evangeliums zugesprochen werde. Das Sakrament trat demnach als zusätzliche Bestätigung und Vergewisserung dieser Verheißung hinter das Wort zurück.[52]

Gegen diese *Entheiligung* des Sakraments verteidigte das Konzil die Lehre von der Transsubstantiation und der Realpräsenz[53] Christi. Es wurde angeordnet, dass man gemäß der Gewohnheit der katholischen Kirche „diesem heiligsten Sakrament bei der Verehrung den Kult der Anbetung erweisen solle",[54] was Viani programmgemäß auf dem Namen-Jesu-Altar ins Bild setzte. Die kontroverstheologisch zugespitzten Aussagen zur immerwährenden Realpräsenz Christi und Anbetungswürdigkeit der Hostie sind in der zentralen Präsentation der Monstranz impliziert und werden auf diese Weise dem Betrachter konkret vor Augen geführt. Die Heiligkeit dieses Sakraments verdeutlichen zudem die anbetenden Engel. So lehrt auch das Tridentinum: „Denn wir glauben, dass genau derselbe in ihm da ist, den der ewige Vater in die Welt einführte mit den Worten: Und alle Engel sollen ihn anbeten."[55]

52 Victor H. Elbern, Eucharistie, in: Lexikon für Theologie und Kirche (Anm. 42), Bd. III, Sp. 1151.

53 De transsubstantiatione (Cap. IV): Dekrete (Anm. 39), S. 695; De reali praesentia domini nostri Iesu Christi in sanctissimo eucharistiae sacramento (Cap. I), in: Dekrete (Anm. 39), S. 693.

54 De cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda (Cap. V), in: Dekrete (Anm. 39), S. 695. Zur eucharistischen Anbetung im Mittelalter siehe Peter Browe S.J., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1967.

55 De cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda (Cap. V), in: Dekrete (Anm. 39), S. 695.

Es mag auch der protestantische Anspruch auf den Laienkelch dafür gesorgt haben, dass sich in nachtridentinischer Zeit Bilder mit der in der Monstranz ausgestellten Hostie stark verbreitet haben. Ein weiterer Grund für deren zentrale Stellung auf dem Altargemälde dürfte in der jesuitischen Praxis des häufigen Kommunionempfangs liegen, den der Orden selbst gegen katholische Widerstände propagierte.[56] Die Bemühungen der Gesellschaft Jesu, den Gläubigen die Kommunion als Gnadenmittel verstärkt erfahrbar zu machen, standen ganz im Zeichen der im 16. Jahrhundert erstarkenden eucharistischen Frömmigkeit. Die Krise der katholischen Kirche wie auch die Angriffe der Reformatoren auf die althergebrachten Kulte und Glaubensmysterien bewirkten eine zunehmende Laienfrömmigkeit, die sich unter anderem in zahlreichen neugegründeten Sakramentsbruderschaften widerspiegelte.[57]

Die häufige Eucharistiefeier wurde bereits in der Schrift des Dominikaners Battista da Crema *De la santa comunione* von 1520 und dem apologetischen Traktat von Kardinal Thomas Cajetan *De Eucharistia* ausdrücklich befürwortet. Ignatius' *Pilgerbericht* informiert uns, dass der Ordensgründer selbst bereits in Manresa (1523) die Kommunion jeden Sonntag empfing, was für einen Laien der damaligen Zeit äußerst ungewöhnlich war.[58] In seinen *Geistlichen Übungen* empfiehlt er den Empfang des Sakraments mindestens einmal im Jahr, besser noch monatlich oder gar alle acht Tage.[59] Alfonso Salmerón bereitete sodann im Auftrag des Ignatius zu diesem Thema die Veröffentlichung eines Buches vor. Die von seinem Ordensbruder Cristóforo de Madrid[60] fertiggestellte

56 Zur eucharistischen Frömmigkeit der Jesuiten siehe Joseph de Guibert S.J., The Jesuits. Their spiritual doctrine and practice, a historical study, St. Louis 1972, 2. Auflage, S. 374 ff.; John W. O'Malley S.J., Die ersten Jesuiten, Würzburg, 1995, S. 180-186.

57 Joseph Imorde, Präsenz und Repräsentanz / oder: Die Kunst den Leib Christi auszustellen. Das vierzigstündige Gebet von den Anfängen bis in das Pontifikat Innocenz X., Emsdetten, Berlin 1997, S. 33.

58 De Guibert, The Jesuits (Anm. 56), S. 374.

59 Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 262, § 354, ähnlich auch auf S. 102, § 18. Darüber hinaus förderten in den 1570er Jahren einige Jesuiten, einschließlich Alfonso Salmerón, den häufigen, sogar täglichen Kommunionempfang auch für Laien. O'Malley, Jesuiten (Anm. 56), S. 181.

60 Cristóforo de Madrid, * 1503 Daimiel (E), S.J. 1554 Rom, † 13.VIII.1573, Rom (DHCJ III, S. 2464).

Schrift *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti libellus* erschien im Jahre 1557 gleichzeitig mit dem *Trattato della comunione* des Bonsignore Cacciaguerra.[61] Dass auch für die Schüler der Jesuitenkollegien in der Häufigkeit des Kommunionempfangs ähnliche Maßstäbe galten wie für die Mitglieder des Ordens, belegt das Dokument *De collegiis fundandis* von 1541: Es schlägt vor, die Schüler mögen die Beichte wöchentlich ablegen und jede Woche bzw. alle zwei Wochen kommunizieren.[62] Desgleichen ging auch Wilhelm V. jede Woche einmal zur Beichte und zur Kommunion, wie es ihm sein jesuitischer Beichtvater nahe legte.[63] Wie aus dem *Pilgerbericht* von Ignatius von Loyola und seinem *Geistlichen Tagebuch* an einigen Stellen hervorgeht, war Ignatius' mystisches Erleben in hohem Maße von der Eucharistie geprägt.[64] In seinem *Geistlichen Tagebuch* zeigt der Ordensgründer zudem die enge Verbindung des Sakraments mit der Messfeier auf und betont die zentrale Bedeutung des Ritus für den täglichen Gnadenerweis.

Wir können also davon ausgehen, dass die Jesuiten mit der Verbildlichung des Altarsakraments einem ihrer zentralen Anliegen Ausdruck verschafft haben, um die Schüler des Münchner Kollegs – und natürlich alle anderen Besucher der Kirche – gemäß ihres pädagogischen Engagements an die Bedeutung der Kommunion zu erinnern. Zum einen stellte sich den Jesuiten hier die Aufgabe, die reale Präsenz Christi in der Eucharistie für die Gläubigen erfahrbar zu machen. Und zum anderen war die Mahnung zu häufigem Kommunionempfang in diesem Zusammenhang zweifellos ein probates Mittel zur Schwächung der Glaubensgegner.[65] Die

61 O'Malley, Jesuiten (Anm. 56), S. 182; Krick, Altarbildmalerei (Anm. 36), S. 64.

62 De Guibert, The Jesuits (Anm. 56), S. 375.

63 Schade, Berufung (Anm. 7), S. 232.

64 Ignatius von Loyola, Das Geistliche Tagebuch, in: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Würzburg 1998, S. 343-429.

65 Jerónimo Nadal drängte darauf, das Fronleichnamsfest in den Jesuitenkirchen feierlich mit Prozessionen zu begehen, was für die Jesuiten beinahe charakteristisch wurde. O'Malley, Jesuiten (Anm. 56), S.185. Als besonders wirkungsvoll erwies sich auch das Vierzigstündige Gebet vor der konsekrierten Hostie, das 1527 in Mailand eingeführt wurde. Es verschaffte den kommunizierenden Teilnehmern des Gebetes den vollkommenen Ablass für ein Jahr und trat damit in direkte Konkurrenz zu der sich schnell verbreitenden protestantischen Lehre. Genaue Vorschriften zu dieser Praxis veröffentlichte Carlo Borromeo in den *Avvertezze* vom 27. Juni 1577. Imorde, Präsenz (Anm. 57), S. 25 ff.

verstärkte Teilhabe der Laien am sakramentalen Geschehen förderte deren engere Bindung an die kirchliche Hierarchie, die sich als unentbehrliche Vermittlerin dieser Heilszeichen gerierte. Da die Diskussion um die sakramental-amtliche Gnadenvermittlung auf dem Tridentiner Konzil eine zentrale Rolle spielte, schlug sie sich auch in der *verbildlichten Theologie* der Querhausaltäre nieder. Dabei liegt ein betont kämpferischer Aspekt des eucharistischen Kultes nahe, angesichts des triumphalen Sieges des katholischen Glaubens über die Häresie wie er im gesamten Bildprogramm von St. Michael thematisiert wird. Man glaubte, mit der Eucharistie eine wirksame Waffe gegen alles Übel und jeden Feind der Kirche zu besitzen.[66]

Der Grund solch kämpferischer Heilsgewissheit war die Formulierung des Konzils über den Kult und die Verehrung, die dem heiligsten Sakrament zu erweisen sind: „Und zwar sollte die siegreiche Wahrheit über Lüge und Häresie so triumphieren, dass ihre Feinde beim Anblick solchen Glanzes und konfrontiert mit einer so großen Freude der gesamten Kirche entweder geschwächt und gebrochen zergehen oder schamerfüllt und bestürzt irgendwann wieder zur Vernunft kommen."[67]

Zudem lässt sich die Präsenz verschiedener Kleriker auf dem Namen-Jesu-Altar als Bekenntnis zur kirchlichen Hierarchie deuten, die durch die Reformatoren nun endgültig abgelehnt wurde. Als Manifestation des *Primatus Papae* und daher speziell gegenreformatorisch ist auch die Darstellung des Papstes als Entsprechung des Hohepriesters Aaron zu verstehen. Provokant hätte einem protestantisch gesinnten Betrachter auch die zentrale Stellung Mariens auf dem Namen-Jesu-Altar erscheinen müssen. Als Ecclesia Maria wird sie zum Symbol der Kirche erhoben. Um der protestantischen Kritik an ihrer Anrufung und Fürbitte entgegenzuwirken, betonte man die Rolle der Gottesmutter als Mittlerin und Himmelskönigin mit Nachdruck. Es war wiederum der

66 Ein spätes, aber sehr anschauliches Zeugnis dafür ist das Chor-Deckenbild der Stiftskirche St. Georg in Isny von 1757. Es zeigt, wie die vom Sakrament ausgehende Glorie in Wolken die Heiligen erleuchtet und die Widersacher – einen evangelischen Prediger und seine Bücher – stürzt.

67 De cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda (Cap. V), in: Dekrete (Anm. 39), S. 695.

Jesuit Alfonso Salmerón, der auf dem Konzil von Trient für Maria den Titel corredemptrix als Fachausdruck eingeführt hat.[68] Durch die Beifügung von mediatrix et cooperatrix salutis humani generis erläuterte er diese Bezeichnung. Weil die Marienverehrung eine wichtige Rolle innerhalb des Jesuitenordens spielte, war in fast allen Kirchen der Gesellschaft Jesu mindestens ein Altar der Gottesmutter geweiht.[69] In seinen Geistlichen Übungen leitet Ignatius dazu an, Maria als Fürsprecherin bei ihrem Sohn nach jeder Betrachtung anzurufen. Das ehrgeizigste Unternehmen der mariologischen Apologetik gegenüber der Reformation war schließlich das 800 Seiten umfassende Werk des Petrus Canisius S.J., De Maria Virgine (Ingolstadt, 1577). Der belgische Jesuit Jean Leunis[70] wiederum, Lehrer für Grammatik am Collegium Romanum, gründete im Jahre 1563 in Rom eine Bruderschaft zu Ehren Marias, die allen folgenden marianischen Kongregationen, welche die Jesuiten an ihren Kollegien ins Leben riefen, als Vorbild diente.[71] Auch in München gab es eine solche marianische Kongregation, in die 1582 der junge Maximilian, Sohn Herzog Wilhelms V., aufgenommen wurde.[72] Unter seiner Ägide sollte die Marienverehrung in ungeahnter Weise wachsen. Als Herzog prägte er schließlich die Bezeichnung Patrona Bavariae.[73]

68 Walter Delius, Geschichte der Marienverehrung, München 1963, S. 237.

69 Nicht nur auf dem Konzil von Trient arbeitete Diego Laínez auf die Klärung der Immaculata-Frage hin. Die fünfte Generalkongregation des Ordens machte 1593 die Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis Mariens sogar zur Vorschrift für alle Mitglieder des Ordens. Und obwohl Papst Pius V. am 7. August 1570 die Diskussion über die *Immaculata-Conceptio* verboten hatte, propagierten sie Petrus Canisius (* 08.V.1521 Nimwegen [NL], S.J. 08.V.1543 Mainz [D], † 21.XII.1597 Freiburg [CH] [DHCJ I, S. 633]), Francisco Suárez (* 15.I.1548 Granada, S.J. 16.VI.1564 Salamanca, † 25.IX.1617 Lissabon [DHCJ IV, S. 3654]) und Roberto Bellarmin (* 4.X.1542, Montepulciano, S.J. 20.IX.1560, Rom, † 17.IX.1621, Rom [DHCJ I, S. 387]) in ihren theologischen Schriften. Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hg. v. Reinhold Baumstark, München 1997, S. 479f.; Krick, Altarbildmalerei (Anm. 36), S. 63; Delius, Marienverehrung (Anm. 68), S. 239f. Die Jesuiten stützten darüber hinaus volkstümliche Bräuche, so dass das auf mittelalterlicher Frömmigkeit beruhende Rosenkranzgebet unter ihnen große Popularität gewann. Stephan Beissel S.J., Geschichte der Verehrung Mariens im 16. Und 17. Jahrhundert, Freiburg i. Br., 1910, S. 226.

70 Jean-Daniel Leunis, * 1532 Lüttich, S.J. 18.VI.1584 Rom, † 19.XI.1584, Turin (DHCJ II, S. 2342).

71 De Guibert, The Jesuites (Anm. 56), S. 295 f.

72 Schade, Berufung (Anm. 7), S. 220.

73 Maximilian ließ auch die Mariensäule errichten und setzte darunter den Spruch: „Rem, Regem, Regimen, Regionem, Religionem conserva Bavaris, Virgo Patrona, tuis“. Dieter Alb-

Der Maler des Namen-Jesu-Altarbildes lehnt sich mit seiner Mariendarstellung an bereits vorgebildete Madonnentypen mit hohem Wiedererkennungswert an, besonders der thronenden Madonna, wie sie in der Sacra Conversazione gelegentlich auch mit knienden Stiftern aufgeführt wird. Es ist anzunehmen, dass Friedrich Sustris durch seine Lehre und Aufenthalte in Venedig u.a. gut mit Giovanni Bellinis Madonnenfiguren vertraut war, welche der venezianische Meister häufig mit einem stehend segnenden Christusknaben gemalt hat, was in dieser Zeit nicht ungewöhnlich war. Auch das in München aufgegriffene Motiv der in der Regel vor oder seitlich des Thronabsatzes befindlichen kleinen Engelchen ist in Bildern der Sacra Conversazione oft vertreten. Außergewöhnlich hingegen ist, dass die thronende Madonna dem Betrachter das Christuskind präsentiert, indem sie es auf einem Kissen stehend vorweist, das auf ihrem Schoß liegt. Die Präsentation des stehenden Kindes auf einem Kissen ist nicht selten, allerdings befindet sich das Kissen in einem solchen Fall nicht auf dem Schoß der Madonna.[74] Durch die ikonographische Variante des Namen-Jesu-Altares konnte nun die Anbetung des eucharistischen Leibes eng mit der Zurschaustellung der Hostie verbunden werden. Das wiederum verstärkt die Bedeutung Mariens als *mediatrix* und *corredemptrix* und weist auf die Kirche als Ort der Gnadenvermittlung hin, da die gekrönte Gottesmutter nicht nur als Himmelskönigin sondern auch als Symbol der Kirche aufzufassen ist.

Doch die auf dem Namen-Jesu-Altar dargestellte Muttergottes wirkt als *Ecclesia Maria* zwischen den aufbrechenden Wolken auf einem Sockel über dem Altar thronend nicht nur wie eine apotheotische Allegorie, sondern vor allem wie ein

recht, München und die Gegenreformation, in: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, S. 175 f.

74 Ein Beispiel für die Präsentation des auf einem Kissen stehenden Christusknaben bietet Andrea Mantegnas Bild der *Jungfrau mit Kind, den Heiligen Hieronymus und Luigi* (1455), Paris, Musée Jacquemart-André. Allerdings handelt es sich hierbei nicht um den Typus der thronenden Madonna. Auf der *Pala Giustiniani* des Paolo Veronese von 1551 (Venedig, San Francesco della Vigna) mit der Darstellung der heiligen Familie und anderen Heiligen, welche sich kompositorisch an Tizians *Pala Pesaro* (1518-1526, Venedig, Santa Maria Gloriosa dei Frari) orientiert, steht der Christusknabe zwar auf einem Kissen, doch neben der thronenden Gottesmutter, nicht auf ihrem Schoß.

Kultbild, das von vier Öllämpchen umstanden ist.[75] Sie kann demnach auf dem Gemälde als himmlische Erscheinung oder auch als Bildwerk aufgefasst werden. Offensichtlich verschwimmen hier die Grenzen von der Heiligenverehrung zur Bilderverehrung absichtlich, denn auch die Verehrung von Bildern unterschied die Konfessionen schon sehr bald.[76] Während die Reformatoren die Kultfunktion eines Bildwerkes in der Kirche angriffen, hielt das Konzil nach wie vor daran fest, *heilige Bilder* gemäß der ungeschriebenen apostolischen Traditionen zu verehren.[77]

Das Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über die heiligen Bilder sollte die Erlaubtheit des Bildergebrauchs im sakralen Bereich unmissverständlich klarstellen und Missbräuche beseitigen, die zu einer generellen Kritik an Bildern im Kirchenraum geführt hatten.[78] Dass die Bilderfrage sogar Eingang in das Tridentiner Glaubensbekenntnis fand, zeigt welch große Bedeutung man ihr beimaß.[79]

Um die überkommene Bildertheologie zu bekräftigen, wird jene neuplatonische Vorstellung angeführt, welche sich in der *Abbildung* der Madonna auf dem Namen-Jesu-Altar niederschlägt.[80] Die Ehre, die man einem Bildwerk erweise

75 So auch Brückner, Bekenntnisbild (Anm. 30), S. 81.

76 Der Bilderstreit während der Reformation erfuhr mit der Schrift des Reformators Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt *Von der Abtuhung der Bilder* (Wittenberg, 1522) und dem Bildersturm in Wittenberger Kirchen einen ersten Höhepunkt.

77 So beruft sich das Dekret auch ausdrücklich auf die frühchristlichen Traditionen und die Beschlüsse des 2. Konzils von Nizäa (787 n. Chr.).

78 De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus (Sessio XXV, 3-4. dec. 1563), in Dekrete (Anm. 39), S. 775f.

79 Professio fidei Tridentinae (Sessio III, 4. feb. 1546), in: Dekrete (Anm. 39, S. 663 f., Hecht, Bildertheologie (Anm. 36), S. 34.

80 Krick weist darauf hin, dass die Legaten am 14. November 1563 erklärten, ein Dekret über die Bilder vorzulegen, aber „[...] non per via di dogmi, [...]," d.h. nicht als dogmatisches Dekret mit den hierfür erforderlichen Theologenkongregationen und Deputationen, sondern als Reformdekret „[...] per via di compendiosa riforma." Krick, Altarbildmalerei (Anm. 36), S. 31, Anm. 56; Wohlmuth, Bild (Anm. 48), S. 90, Anm. 13. Wie Hubert Jedin durch den Textvergleich der von den Theologen der Sorbonne in St. Germain-en Laye vorgelegten Sentenz zur Bilderfrage mit dem Trienter Text der Endredaktion von Sessio XXV nachgewiesen hatte, diente die aus der Universität hervorgegangene Lehräußerung einfach als Vorlage für die Entscheidung des Konzils. Siehe Hubert Jedin, Die Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: Theologische Quartalschrift, CXVI/1935, S. 168-188 mit einem Abdruck beider Texte.

– und die Marienfigur über dem Altar kann durchaus als solches gemeint sein –, gelte nicht diesem selbst, weil ihm möglicherweise etwas Göttliches innewohne, sondern der abgebildeten Person, deren Darstellung auf den Prototyp verweise: „Ferner wird den Bildern Christi, der jungfräulichen Gottesgebärerin und den anderen Heiligen, die vor allem in den Gotteshäusern sein und bleiben müssen, die schuldige Hochachtung und Verehrung erwiesen, nicht als würde geglaubt, in ihnen sei irgendeine Göttlichkeit oder Kraft, weshalb sie verehrt werden sollten, [...] sondern weil die Ehre, die ihnen erwiesen wird, sich auf die Urgestalten bezieht, die jene Bilder vergegenwärtigen [...]."[81] Wohl auf Veranlassung jesuitischer Theologen hin inszenierte Sustris die Marienfigur in ihrer Zweideutigkeit bewusst sowohl als visionäre Erscheinung als auch als durch das Bildwerk vergegenwärtigten Prototyp, also als Bild im Bilde, um gemäß dem Tridentiner Dekret das richtige Verständnis von Bilderverehrung aufzuzeigen.

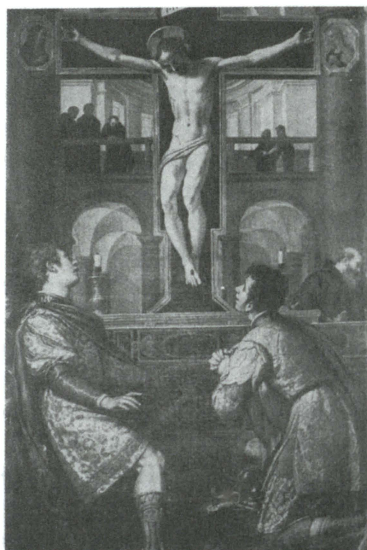


Abb. 5 Agostino Ciampelli, Wunder des Heiligen Johannes Gualbertus, 1594, Rom, S. Prassede, Sakristei.

Eine Legendendarstellung, die in ähnlicher Weise in der Lage ist, das Verhältnis von Urbild und Abbild so zu inszenieren, dass durch sie die traditionelle Verehrung des Bildes legitimiert wird, bietet das fünf Jahre später entstandene Altargemälde Agostino Ciampellis in der Sakristei von S. Prassede in Rom (Abb. 5).[82] Es stellt das Wunder des heiligen

81 De invocatione..., in: Dekrete (Anm. 39), S. 775.

82 Das Bild ist datiert (1594) und signiert und wurde von Agostino Ciampelli wahrscheinlich aus Florenz, wo er sich bis November 1594 aufhielt, mit nach Rom gebracht. Giovanni Baglione schreibt in seinen Viten, dass das Bild des Florentiner Heiligen von Kardinal Alessandro de'

Johannes Gualbertus dar, welcher dem Mörder seines Bruders verzieh, woraufhin sich bei einem anschließenden Kirchenbesuch in einer Vision die Figur des Gekreuzigten herab geneigt habe, um ihn zu segnen. Die Visionsgeschichte des heiligen Johannes Gualbertus bot die geeignete Gelegenheit, das Verhältnis von Urbild und Abbild augenfällig darzustellen. Auf Ciampellis Gemälde ist Christus am Kreuz definitiv als plastisch gestaltetes Kruzifix auf einem Altar stehend wiedergegeben und damit deutlich als Bild gekennzeichnet. Das Visionäre jedoch findet Ausdruck in der geradezu körperlich-substanzhaften Darstellung des Gekreuzigten. Eine seltsame Verquickung von Urbild und Abbild macht sich auch hier bemerkbar.

Im Vorfeld der bilderfeindlichen Konstantinopolitaner Synode von 754 kam es zur Formulierung, dass das Bild dasselbe *Wesen* (οὐσία) wie das Urbild haben müsse.[83] „Das Wesen des Bildes ist demnach durch die Ähnlichkeit konstituiert, so wie auch Christus das vollkommene Bild, die Ikone, des Vaters ist, weil er ihm wesensgleich ist. Die unauflösliche [...] Verbindung von Bild und Abgebildetem durch die Ähnlichkeit bestimmt die gesamte abendländische Überlieferung und ist selbstverständlich ein wesentliches Fundament der Bildtheologie."[84] Ausgelöst von der in der Reformation neu

Medici in Auftrag gegeben wurde. Es fand in der von ihm erbauten Sakristei in S. Prassede Aufstellung, deren Altar am 8. Mai 1596 konsekriert wurde.

83 Ein Überblick über die Bilderfrage im Zusammenhang mit der Abendmahlskontroverse bietet: Sergiusz Michalski, Bild, Spiegelbild, Figura, Repraesentatio. Ikonitätsbegriffe im Spannungsfeld zwischen Bilderfrage und Abendmahlskontroverse, in: Annuarium Historiae Conciliorum, Bd. XX (1988), S. 458-488, hier S. 463. Michalski benutzt allerdings das Wort *Substanz* anstelle von Wesen.

84 Hecht, Bildertheologie (Anm. 36), S. 44; Gabriele Paleotti schreibt in seinem 1594 in Ingolstadt erschienenen lateinischen Traktat *De imaginibus*: „Der Zweck der Malerei wird sein, eine bestimmte Sache durch Ähnlichkeit auszudrücken, was einige die Seele der Malerei genannt haben." Schon im Jahre 1578 stellte Paleotti dem Jesuiten Francesco Palmio (* 10.IX.1518 Parma, S.J. 10.IX.1552 Bologna,† 23.IV.1585 Bologna, [DHCJ III, S. 2963]) einen ersten Entwurf seines Werkes vor. In seinem Vorwort betont Paleotti, dass er unmittelbar an das Tridentiner Bilderdekret anknüpft, und dass sein Buch als Applikation dieses Dekretes für die Diözese Bologna gedacht sei. Gabriele Paleotti, Discorso intorno alle imagini sacre e profane, Bologna 1582, in: Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma, hg. v. Paola Barocchi, 3 Bde., Bari 1960-1962, II, S. 117-509. Hubert Jedin, Das Tridentinum und die Bildenden Künste. Bemerkungen zu Paolo Prodi, Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica (1962), in: Zeitschrift für Kunstgeschichte, 4. Folge, XII, Bd. LXXIV/1963, S. 332.

entflammten Bilderdebatte wird diese Ähnlichkeit sowohl von Viani als auch von Ciampelli als eine durch Vision wahrnehmbare Realität in der körperlichen Lebendigkeit des als Abbild Dargestellten verdeutlicht.

Da die Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts die Bilderverehrung meist im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung behandelten,[85] können wir festhalten, dass durch die auf Vianis Altargemälde auf einem Sockel oberhalb des Altares thronende Madonna, die wie ein plastisches Bildwerk mit Öllämpchen umgeben wurde, sowohl der Heiligenkult, das heißt „die Erhebung zu Ehren der Altäre, verteidigt als auch die damit verbundene Zulässigkeit der Bilderverehrung demonstriert wird."[86]

Gleichzeitig wird aber durch die bisher auf Altarblättern unübliche neuartige Bildinvention des collagehaften Zusammenfügens von allegorischem Personal in einem illusionistischen Raum – Arma Christi, Jesuskind und Hostie mit Maria-Ecclesia etc. in Korrespondenz mit dem alttestamentarischen Personal, dem Verweis auf den Sündenfall und der Trinität auf dem Dreifaltigkeitsaltar – im wesentlichen der lehrhafte Charakter von Bildern betont, nicht zuletzt, um dem Vorwurf der Idolatrie zu begegnen.

Das Besondere dieser beiden argumentativ aufeinander Bezug nehmenden Altäre besteht in dem Bestreben, auf engstem Raum möglichst viel lehrhafte Darstellung theologischer Doktrin, wie sie das Tridentinum formulierte, unterzubringen. Dies geschieht aufgrund der Komplexität der Themenfülle in allegorischer Form.

So setzt Sustris auf einzigartige Weise die im Dekret wiederholte Ansicht Gregors des Großen, die Bilder seien die Bücher der Ungebildeten, ins Bild selbst um:

„Folgendes sollen die Bischöfe gewissenhaft lehren: durch die Erzählungen der Geheimnisse unserer Erlösung, wie sie in Gemälden und anderen mimetischen Darstellungen Aus-

85 Zu den Positionen verschiedener Kontroverstheologen siehe Thomas Aschenbrenner, Die tridentinischen Bildervorschriften. Eine Untersuchung über den Sinn und ihre Bedeutung, Freiburg i.Br. 1925; Thomas Aschenbrenner, Bilderfrage, in: RDK (Anm. 31), II, Sp. 567-570 und Jedin, Entstehung und Tragweite (Anm. 80), S. 150 ff.

86 Brückner, Bekenntnisbild (Anm. 30), S. 81.

druck finden, wird das Volk zum Eingedenken und zur beharrlichen Erwägung der Glaubensartikel erzogen und ermutigt."[87]

Die ausdrückliche Thematisierung der Bildertheologie in der sakralen Kunst erfährt durch den komplexen lehrhaften Charakter der Bilder ihren stärksten Ausdruck auf den Querhausaltären der St. Michaelskirche.

Die beiden wesentlichen Punkte des Bilderdekrets werden hier verbildlicht: Sowohl die Verbindung der Bilderverehrung mit der Heiligenverehrung und das daraus resultierende Verhältnis vom *Abbild zum Urbild* als auch die Betonung des lehrhaften Charakters von Bildern, die den Zweck erfüllen sollen, den Gläubigen das Heilsgeschehen klar und deutlich zu vermitteln. Dass die beiden Querhausaltarbilder von St. Michael in ihrer Konzeption ungewöhnlich sind, verdeutlicht schon die Tatsache, dass das oben zitierte Bilderdekret zwar entweder von Heiligenbildern spricht (den Bildern Christi, der jungfräulichen Gottesgebärerin und den anderen Heiligen) oder von Historienbildern (Erzählungen der Geheimnisse unserer Erlösung), die Möglichkeit allegorischer Darstellung aber gar nicht in Betracht zieht.[88] Zwar forderte das Dekret, „ungewohnte" Bilder vor deren Aufstellung „an irgendeinem Ort oder in einer Kirche" durch den zuständigen Bischof genehmigen zu lassen.[89] Die Frage aber, was eigentlich unter „ungewohnten" Bildern zu verstehen sei, brachte in der Nachfolge des Konzils mehrere theologische Bildertraktate hervor, die sich um eine genauere Definition eines angemessenen Kunstschaffens bemühten.[90] Der Schwerpunkt dieser Schriften konzentrierte sich im Wesentlichen auf ikonographische Fragen. Es kann also nicht verwundern, dass auch eine religiöse Allegorie mit lediglich kleineren ikonographischen Änderungen die Zensur passierte. Diese Korrekturen

87 De invocatione..., in: Dekrete (Anm. 39), S. 775.

88 De invocatione..., in: Dekrete (Anm. 39), S. 775.

89 De invocatione..., in: Dekrete (Anm. 39), S. 776.

90 Genannt seien hier Giovanni Andrea Gilio da Fabriano, Dialogo nel quale si ragiona degli errori e degli abusi de' pittori circa l'istorie, Camerino 1564; Giovanni Molanus, De picturis et imaginibus sacris, Löwen 1570; der Mailänder Erzbischof Carlo Borromeo, Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae, Mailand 1577 und der bereits erwähnte Bischof von Bologna, Gabriele Paleotti, Discorso intorno alle imagini sacre e profane, Bologna, 1582.

wurden jedoch notwendig, weil die starke Betonung des didaktischen Zwecks von Bildern zur Folge hatte, dass man speziell in der Darstellung auf die richtige Wiedergabe der katholischen Wahrheit drang, „so dass keine Bilder falschen Glaubensinhalts, die Ungebildeten zum Anlass gefährlichen Irrtums werden, Aufstellung finden."[91]

Durch den glücklichen Umstand, dass sich zumindest für den Dreifaltigkeitsaltar die Vorzeichnung erhalten hat, können wir feststellen, dass sich die vorgenommenen Änderungen bei der Ausführung des Gemäldes lediglich auf ikonographische Details beschränkten, die als theologisch bedenklich oder zumindest nicht eindeutig eingestuft wurden.

So erklärt sich die Verbesserung des Josua auf dem Dreifaltigkeitsaltar, welcher die stillstehende Sonne nicht mehr in seinen Händen hält sondern als Attribut über den Kopf gestellt bekam, aus der Befürchtung, es könne der Eindruck entstehen, der Feldhauptmann habe das Gestirn nicht aufgrund seines Gebets sondern vielmehr *eigenhändig*, d.h. aus eigener Kraft, zum Stillstand gebracht. Theologische Vorbehalte mögen auch zur Verkleinerung der im Entwurf zunächst bildbeherrschenden Schlange geführt haben, vielleicht, weil man meinte, die große Darstellung eines übermächtigen Versuchers könnte die Willensfreiheit des Menschen verdunkeln und somit zu sehr Calvins doppelter Prädestinationslehre ähneln.[92] Auch die Änderung der Altarform wurde in Kauf genommen, obwohl sie nun nicht mehr der schriftgemäßen Tradition des Alten Testaments und damit der geforderten Wahrheitsgemäßheit entspricht.[93]

Dafür sollte durch die unterschiedliche Gestaltung der beiden abgebildeten Altäre eine etwaige Gleichstellung des Opfers Christi mit denen des Alten Bundes vermieden wer-

91 De invocatione..., in: Dekrete (Anm. 39), S. 775.

92 „Unter Vorsehung verstehen wir Gottes ewige Anordnung, vermöge deren er bei sich beschloss, was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte! Denn die Menschen werden nicht alle mit der gleichen Bestimmung erschaffen, sondern den einen wird das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis vorher zugeordnet." Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion=Institutio Christianae religionis / Johannes Calvin. Nach der letzten Ausg. Übers. und bearb. von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 619 (III, 21.5).

93 „Du sollst einen Räucheraltar machen aus Akazienholz, eine Elle lang und ebenso breit, viereckig, und zwei Ellen hoch mit seinen Hörnern." (Exodus 30, 1-2).

den. Wie sorgfältig man sich nach dem Tridentinum um die ikonographische Korrektheit sakraler Bilder und deren Inhalte bemühte, wird an dem Dreifaltigkeits- und Namen-Jesu-Altar exemplarisch deutlich. Dabei gehen die Bilder mit ihrem Anspruch der didaktischen Vermittlung weit über die Forderungen des Konzils hinaus. Unter Berufung auf das 2. Konzil von Nizäa *bezeugt* dieses lediglich den didaktischen Charakter von Bildern und will Darstellungen *falschen Glaubensinhalts* begegnen. Die Querhausaltäre St. Michaels setzen jedoch eine starke intellektuelle Leistung des Betrachters zur Erfassung des Dargestellten voraus, was uns in derart ausgeprägter Form in der zeitgenössischen Altarbildmalerei anderweitig nicht mehr begegnet. Zwar wird im protestantischen Bereich mit den Rechtfertigungsbildern (Abb. 4) bereits früher eine Bildformulierung geschaffen, die versucht, ein abstraktes theologisches Gedankengebäude zur Anschauung zu bringen. Ihre formale Umsetzung ist jedoch eine andere. Im Gegensatz zu den Gesetz-und-Gnade-Bildern argumentieren die Münchner Querhausaltäre durch die Verflechtung theologischer Sinnbezüge in einer räumlich und zeitlich einheitlichen Darstellung, nicht durch das Aneinanderreihen einzelner Szenen. In der bildlichen Reflexion aktueller theologischer bzw. kirchenpolitischer Fragen in Form von Altarbildern derartiger thematischer Dichte hatten die allegorischen Querhausaltäre der Michaelskirche weder Vorläufer noch Nachfolger.

Aufgrund der theologischen Komplexität stellt sich die Frage nach den Rezipienten dieser Altarbilder. Es ist wohl davon auszugehen, dass ein des Lesens Unkundiger nicht in der Lage war, diese durch ihren apologetischen Charakter sehr anspruchsvollen Retabel zu verstehen. Von den theologisch unterwiesenen Schülern des Jesuitenkollegs kann man jedoch einen entsprechenden Kenntnisstand erwarten.[94] Vermutlich dienten ihnen die Querhausaltäre als Folie für Predigten und Belehrung. Die Funktion der Altarbilder bestand letztlich in einer Art Bildpropaganda für eine dezidiert antiprotestantische Lehre und für den Reformkatholizismus entsprechend der auf dem Konzil von Trient formulierten Dok-

94 Zur Art der Erziehung und Bildung der Jesuitenschüler siehe Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten, hg. v. Rüdiger Funiok, Harald Schöndorf, Donauwörth, 2000.

trin. In der bildlichen Formulierung kirchenpolitischer Ziele ähneln die an zentraler Stelle des Kirchenraums das Messgeschehen kommentierenden Querhausaltäre den ephemeren Quarantore-Apparaten. Dieser bühnenhafte Rahmen für die Ausstellung der konsekrierten Hostie diente durch die Darstellung ausgesuchter typologischer und eschatologischer Verweise auch der Interpretation aktueller Themen oder päpstlicher Politik, die dem Volk durch den sogenannten Relatore erläutert wurde.[95]

Was Imorde für die *Quarantore-Apparate* formuliert, kann ebenfalls auf die Art der Präsentation und Thematik der Querhausaltäre angewendet werden: „Über den Beglaubigungscharakter hinaus wurde die reale Anwesenheit Christi zum bildlichen Garanten einer gläubigen Geschichtsgewissheit und damit zum probaten Kampfmittel der *ecclesia militans.*"[96] Und „in den prächtig inszenierten eucharistischen Aussetzungen erhob man die konsekrierte Hostie zum Siegeszeichen der *ecclesia triumphans* und konstituierte damit immer wieder neu einen heilsgeschichtlichen Verweis auf das glorreiche Ende aller Zeiten. Allein mit dieser stets aufgerufenen Geschichts- und Erlösungsgewissheit ließen sich in den Programmen der römischen *Quarantore-Apparate* die kirchenpolitischen Ziele des Papsttums formulieren. Die reale Anwesenheit Christi wurde dabei für die bildlich vorgetragenen Ansprüche der Kirche zur beglaubigenden Instanz."[97]

Die kompositorischen Vorbilder

Ein wesentliches, kompositorisches Merkmal der Querhausaltäre von St. Michael ist die Anordnung der Figuren in einem irrealen Raum ohne klare Bezüge.

Später, im 17. und 18. Jahrhundert, ist dieses gestalterische Mittel als religiöse Allegorie oder Apotheose vor allem in der Kirchendeckenmalerei wiederzufinden.[98] In beiden Fällen übernimmt „die Darstellung übernatürlichen Lichtes die Ordnungsfunktion, die früher in ausgeprägter Form

95 Imorde, Präsenz (Anm. 57), S. 118.
96 Imorde, Präsenz *(Anm. 57), S. 136.*
97 Imorde, Präsenz (Anm. 57), S. 23.
98 Zur Deckenmalerei siehe besonders Wilhelm Mrazek, Ikonologie der barocken Deckenmalerei, Wien 1953; Bernd Wolfgang Lindemann, Bilder vom Himmel. Studien zur Deckenmalerei

der Architektur oder der Landschaft zugekommen ist."[99] Im Namen-Jesu-Altar sowie im Dreifaltigkeitsaltar „dient nun vorrangig das Licht dazu, inhaltliche Beziehungen zu unterstreichen bzw. überhaupt erst herzustellen."[100]

Christian Hecht verwendet in diesem Sinne den Begriff der *Glorie*, den er in Bezug auf die Malerei als „verbildlichte Lichterscheinung" definiert, „die im Zusammenhang mit der Darstellung des Überirdischen Verwendung findet" und auch „zu einer Art Gesamtschau des Himmels ausgeweitet werden kann."[101] Es handele sich also einerseits um ein gestalterisches Phänomen und andererseits um ein ikonographisches. In den Münchener Querhausaltären geht dieses transzendente Licht sowohl von Gottvater bzw. der Trinität, als auch von dem durch Engelsköpfe und Wolken umrahmten IHS-Monogramm aus. Es bildet somit einerseits eine Art Nimbus, bestimmt andererseits jedoch die gesamte Komposition der Bilder, so dass die *Gloriendarstellung* zu einer Schau himmlischer Transzendenz wird, welche durch die anbetenden Figuren einen visionären Charakter erhält. Die sich auftürmenden Wolkenmassen teilen sich und öffnen nun den Blick auf die zuvor verborgene Herrlichkeit Gottes. Früh schon fassten Theologen die Wolke als Symbol der verborgenen Göttlichkeit auf.[102] Während Francisco Suárez in seinem Kommentar zur *Summa Theologica* des Thomas von Aquin behauptete, bei der Wiederkehr des Gottessohnes würden sich Dämpfe zu geordneten Wolken auftürmen, in denen der Glanz des Heilands widerscheine und so die Heiligen erfreue und die Verworfenen erschrecke, vertrat sein Ordensbruder Maximilian van der Sandt[103] in seiner 1626

des 17. und 18. Jahrhunderts, Worms 1994. Darstellungen eucharistischer Allegorien in der Deckenmalerei behandelt Inge Habig-Bappert, Eucharistie im Spätbarock. Eine kirchliche Bild-Allegorese im deutschsprachigen Raum, Münster 1983. Der Funktion zentrierender Lichterscheinungen in der Deckenmalerei widmet sich auch Christian Hecht, Die Glorie. Begriff, Thema, Bildelement in der europäischen Sakralkunst vom Mittelalter bis zum Ausgang des Barock, Regensburg 2003, S. 236-268.

99 Hecht, Glorie (Anm. 98), S. 191.

100 Hecht, Glorie (Anm. 98), S. 190.

101 Hecht, Glorie (Anm. 98), S. 9.

102 Z.B. Psalm 17, 12: „Er machte sich Finsternis ringsum zum Zelt, Wasserdunkel und dichte Wolken."

103 Maximilian van der Sandt, * 15.IV.1578 Amsterdam, S.J. 21.XI.1597 Rom, † 21.VI.1656 Köln (DHCJ IV, S. 3494).

erschienenen *Theologia Symbolica* die Ansicht, dass die Wolke allegorisch nichts anderes sei als das Fleisch Christi, das auf Erden seine Göttlichkeit verborgen habe und weiter *verberge.*[104] Er konnte dabei u.a. auf Schriftdeutungen Gregors des Großen zurückgreifen, der in der theophanischen Wolke des Alten Testaments das Fleisch Christi sah.[105] Sustris' Auftraggeber wollten die Altarblätter wohl mit ganz ähnlichen Vorstellungen verbunden wissen. Doch welche Motive könnten für ihre Kompositionen vorbildlich gewirkt haben? Weltgerichtsdarstellungen, Himmelfahrtsbilder ebenso wie Marienkrönungen und Transfigurationsdarstellungen boten zwar ausreichend Gelegenheit, das jenseitige Reich Gottes in ausgreifenden Wolkenszenarien wiederzugeben. Im Falle der Querhausaltäre sind sie jedoch nicht von Bedeutung, weil für keines dieser Motive die ikonographischen Voraussetzungen gegeben sind. Geradezu fundamental für die Darstellung des Himmels waren hingegen Allerheiligenbilder. Sie kommen den inhaltlich eng verflochtenen Querhausaltären sowohl thematisch wie auch kompositorisch am nächsten. Die Grundlage für dieses Bildthema boten vor allem die eschatologischen Texte des Neuen Testaments. Daneben ist auch ein Abschnitt des Hebräerbriefes zu berücksichtigen, der Elemente enthält, welche Hechts Ansicht nach ebenfalls für die Ikonographie des Allerheiligenbildes wichtig geworden sind:[106]

„Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung, und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind; zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines Neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger ruft, als das Blut Abels."[107]

104 Josef Imorde, Die Wolke als Medium, in: Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne, Bd. I, hg. v. David Ganz, Thomas Lentes, Berlin 2004, S. 172 f.

105 Imorde, Wolke (Anm. 104), S. 172.

106 Hecht, Glorie (Anm. 98), S. 136.

107 Hebr. 12, 22-24.

Die thematische Parallele zu den Querhausaltären ist offenkundig, obwohl sie neben den alttestamentarischen Persönlichkeiten außer Maria keine kanonisierten Heiligen darstellen, die ja das eigentliche Charakteristikum der Allerheiligenbilder sind.[108] An ihre Stelle scheint die durch ihre verschiedenen Stände repräsentierte katholische Christenheit getreten zu sein, welche sich um das Sakrament versammelt. Dass die beiden Altäre nicht nur inhaltlich sondern vor allem formal an die Tradition der Allerheiligenbilder anknüpfen, belegt auch die Verwandtschaft zu einem für diesen Typus im 16. Jahrhundert vorbildhaft wirkenden Werk Albrecht Dürers. Auf der Altartafel der *Anbetung der Heiligen Dreifaltigkeit durch die Civitas Dei* von 1511 zeigt sich ebenfalls die gemeinsame Anbetung Gottes durch Repräsentanten des Neuen und Alten Bundes, Heilige und Kirchenvertreter in einer endzeitlichen Vision des Himmels. Lothar Altmann weist darauf hin, dass die Figur des Papstes eindeutig dem Allerheiligenbild entnommen ist.[109] Dieses dürfte dem Sustrisentwurf jedoch nicht nur in der Gegenüberstellung von weltlicher und geistlicher Hierarchie kompositorisch als Vorbild gedient haben. Hier wie auf den Querhausaltären ermöglicht der strenge symmetrische Aufbau und die klare Anordnung der Figuren eine Zusammenschau der Heilsgeschichte, ohne eine konkrete biblische Historie wiederzugeben. Diese Art der Darstellung ist jedoch nicht ohne ein inhaltliches und formales Zentrum denkbar, um das sich die Wolken, Engel und Heiligen scharen. Auf dem Dreifaltigkeitsaltar gruppieren sich die Engel um die trichterartig von der Trinität ausgehende Lichtfülle und schließen die oberen Zweidrittel des Retabels nach unten zu den auf Erden Opfernden ab. Eine etwas andere Situation stellt der Namen-Jesu-Altar dar. Dieser zeigt mit Gottvater und dem IHS-Monogramm nicht nur zwei zentrierende Gloriendarstellungen, wie sie

108 Auf das gesamte Bildprogramm der Michaelskirche bezogen, in das sich die Querhausaltäre einfügen, werden allerdings zahlreiche Heilige und Engel in plastischer und bildlicher Form sowohl im Chorraum und Langhaus aufgeführt, als auch auf den Seitenaltären der einzelnen Kapellen. Die zahlreichen Reliquien der Kreuzkapelle, die in der Heiligenlitanei im Anschluss an die *Trophaea Bavarica* extra Erwähnung finden, vergegenwärtigen ebenfalls die *communio sanctorum*. Siehe Trophaea Bavarica (Anm. 5), Litaniae Novae, S. 231-256.

109 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 83.

auch bei Dürer in ganz ähnlicher Weise zu finden sind, sondern setzt diese darüber hinaus in einer senkrechten Achse durch die aufbrechenden Wolkenbänke bis zu der unter den Menschen befindlichen Hostie fort. So werden diese gewissermaßen in den Kreis der *Civitas Dei* aufgenommen. Bei Dürers Allerheiligenbild wird hingegen beinahe das gesamte Retabel von den in himmlischen Gefilden versammelten Heiligen ausgefüllt. Es weist nur einen sehr schmalen Landschaftsstreifen mit Horizont auf, von dem sich die *Communio Sanctorum* klar abgrenzt. Dieser Konzeption entspricht auch Tizians später *La Gloria* genanntes Bild der Trinität von ca. 1551-1554, das Friedrich Sustris durch den 1566 angefertigten Reproduktionsstich Cornelis Corts bekannt war (Abb. 6).[110] Im oberen lichtdurchfluteten Bereich, der sich aus einer großen Anzahl Engelsköpfchen zusammenzusetzen scheint, thro-



Abb. 6 Cornelis Cort nach Tizian, La Gloria (Kupferstich), 1566, London, British Museum..

110 Kaiser Karl V. hatte das Bild während des Augsburger Reichstages (1550/51) bei Tizian bestellt. Nach seiner Abdankung nahm er es 1556/ 57 in das Kloster S. Jeronimo de Yuste mit, wo er zurückgezogen bis zu seinem Tode 1558 lebte. In der Korrespondenz zwischen dem Künstler und seinem Auftraggeber wird das Bild durchgängig *Trinität* genannt. Auch Cornelis Cort bezeichnet es in seinem Reproduktionsstich von 1567 als *Triumph der Trinität.* Friedrich Sustris war durch seinen Aufenthalt in Venedig und die dortige Ausbildung bei seinem Vater Lambert gut mit Tizians Werk vertraut. Lambert Sustris wiederum wird von Ridolfi unter den Schülern Tizians genannt. Daher ist es wohl sehr wahrscheinlich, dass zumindest Lambert Sustris die Komposition des Gemäldes kannte, da er sich 1548 und 1550 im Gefolge Tizians zu den Augsburger Reichstagen begab, die Karl V. Gelegenheit boten, das Bild der Trinität nach langen Besprechungen mit Tizian in Auftrag zu geben. Ob auch Friedrich Sustris später unmittelbar von den Entwürfen Kenntnis nahm, ist nicht bekannt, aber auch nicht auszuschließen. Karl Feuchtmayr, Sustris, Lambert, in: Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, Bd. 32, hg. v. Ulrich Thieme, Felix Becker, Leipzig 1938, S. 314-316.

nen Gottvater und Christus auf einer Wolke. Beide sind mit den Herrschaftszeichen Szepter und Weltkugel ausgestattet. Zwischen ihnen erscheint die Heiliggeisttaube, von der das Licht ausgeht, welches sich auch durch die Wolke ihren Weg bahnt und auf die darunter gruppierte Schar der Anbetenden trifft.

Neben der übereinstimmenden Bildthematik, der Anbetung der Trinität in ihrer himmlischen Glorie, sprechen bemerkenswert viele Ähnlichkeiten ikonographischer Details dafür, dass Sustris' Entwurf für den Dreifaltigkeitsaltar Tizians Werk zu Grund lag. So sind Christus und Gottvater auf beiden Bildern in vergleichbarer Haltung wiedergegeben. Sustris rückte die beiden göttlichen Personen allerdings näher zusammen, so dass sie sich eine Weltkugel *teilen*. Der ausgreifende Gestus von Tizians weiblicher Rückenfigur findet sich in dem Engel mit den weit ausgebreiteten Armen auf der linken Seite wieder. Zudem ähneln sich die jeweils rechts von ihnen positionierten Figuren in ihrer Gebärde: der große abgewandte Engel mit den über dem Kopf gefalteten Händen und der betende junge Mann hinter David. Eine auffallende Übereinstimmung stellen neben der Gestalt der Arche Noahs auch die in der Hierarchie an beiden Seiten etwas unterhalb der Trinität stehenden Engel dar, die ihre Arme weit ausgestreckt über den Kopf halten und nach oben zu streben scheinen. Bestimmender noch für Sustris' Bildkonzeption wurde aber Tizians neuartige Komposition der Wolkenbildung, in der sich die überirdische Szenerie entfaltet. Sie wirkte offenbar auf beide Münchener Altäre vorbildlich. Nicht ganz ohne Einfluss auf Sustris dürfte auch das Werk seines Lehrers Giorgio Vasari gewesen sein, welches er bei seiner Ausbildung in Florenz ausgiebig studieren konnte. So verwundert es nicht, dass Sustris für seinen Dreifaltigkeitsaltar die kreisförmige Gruppierung der Engel von Vasaris Entwurf *Pfingsten mit schwebenden Engeln* aufnimmt, welcher ebenfalls durch einen Kupferstich Corts von 1574 Verbreitung fand (Abb. 7). Der obere Bereich des Bildes zeigt, ähnlich wie in München, die trichterartige Öffnung des Himmels, in deren Zentrum sich die Heiliggeisttaube befindet. Die knabenhaften Engelchen scheinen wie durch Fliehkraft auseinander zu streben. Sie gleichen in dieser Bewegung ihren Kollegen auf dem Dreifaltigkeitsaltar, besonders der kleinen Rückenfigur, die sich an der Wolke des abgewandten Engels



Abb. 7 Cornelis Cort nach Giorgio Vasari, Pfingsten mit schwebenden Engeln (Kupferstich), 1574, London, British Museum.

festhält. Sehr auffällig ist auch die Übereinstimmung der Haltung Mariens mit derjenigen des am rechten Bildrand sitzenden Engels, den Sustris in identischer Pose mit verschränkten Armen und Beinen wiedergibt. Vasari nutzte die Thematik des Pfingstwunders, die dem Maler die Gelegenheit bot, Transzendenz zu vergegenwärtigen, um dem Betrachter des Bildes einen Blick in den Himmel zu eröffnen. Die starke Unteransicht wird dabei in vergleichbarer Weise als zusätzliches Mittel zur Inszenierung des Übernatürlichen auch auf dem Dreifaltigkeits- und Namen-Jesu-Altar gebraucht. Es wäre zudem möglich, dass sich Sustris von der Ausmalung der Florentiner Domkuppel in den Jahren 1572-1579 durch seinen Lehrer Giorgio Vasari und Federico Zuccari ermuntert fühlte, auf einem der beiden Altäre die himmlische Vision ebenfalls kuppelartig zu gestalten.

Da sich Friedrich Sustris für den Entwurf seiner Querhausaltäre offenkundig direkte Vorbilder wählte, die sich allesamt die Darstellung himmlischer Glorie zur Aufgabe gemacht hatten, ist bei dem Münchener Hofkünstler bzw. dem Konzeptor des Bildprogramms, vermutlich Matthäus Rader, die gleiche Intention anzunehmen.

Dies mag durch die drei wesentlichen Aufgaben vorgegeben worden sein, welche die Querhausaltäre zu erfüllen hatten. Zum einen galt es, im bayerisch-gegenreformatorischen Konzept des apokalyptischen Engelsturzes den Triumph über die Häresie zu veranschaulichen, welcher sich konsequenter Weise in der auf die katholische Christenheit gemünzten Allerheiligenthematik der *Civitas Dei* manifestiert. Für sie war die das ganze Bild ausfüllende Himmelsdarstellung maßge-

bend, wie sie im 16. Jahrhundert durch Dürer und Tizian vorgeprägt wurde. Zum anderen war man bestrebt, möglichst viel lehrhafte Darstellung auf verhältnismäßig wenig Bildraum zusammen zu fügen, so dass schon deshalb große landschaftliche oder architektonische Perspektiven nicht in Frage kamen. Der geeignetste Darstellungsmodus, um im Falle dieser komplizierten religiösen Allegorese den logischen Zusammenhang der einzelnen Bildelemente in nachvollziehbarer Weise zu wahren und diese nicht fragmentarisch aneinander zu reihen, bestand in der Inszenierung himmlischer Glorie, weil diese ohne klare Trennungen im Bildraum auskommt. Es war also nicht zuletzt ein pragmatischer Grund, der zu dieser Komposition führte. Vergleicht man die Darstellung der Münchener Querhausaltäre mit dem im späten Mittelalter weit verbreiteten Bildtypus der Gregorsmesse, so wird der Unterschied sofort deutlich. Die mittlerweile veraltet wirkende Formulierung der Gregorsmesse verfährt anders, obwohl sie, wie bereits oben erwähnt, motivisch mit dem Namen-Jesu-Altar verwandt zu sein scheint. Das Bildthema – die Vision Gregors des Großen, dem anlässlich einer Messfeier Christus selbst körperlich auf dem Altar erscheint – vermag die komplexe theologische Lehre sowohl der Transsubstantiation als auch des Messopfers anschaulich zu vermitteln. Auch in diesem Fall handelt es sich um ein kompilatorisches Bild. Es integriert die Darstellung unterschiedlicher Bildtypen, wie die Messdarstellung, die Fegefeuerdarstellung, die Abbildung der Arma Christi und des Schmerzensmannes. Wie der Namen-Jesu-Altar zeigt auch die Gregorsmesse eine Simultaneität von narrativen und emblematischen Darstellungsformen; das Mess- und Visionsgeschehen einerseits, die Arma Christi andererseits. Allerdings sind diese nicht wie bei den Querhausaltären St. Michaels in Form himmlischer Glorie wiedergegeben, sondern in einem architektonisch klar begrenzten Raum mehr oder weniger lose zusammengesetzt, so dass sich die Leserichtung des Bildes und die thematische Logik (z.B. eines Höllenschlundes neben dem Altar) nicht unbedingt erschließt.

Die dritte Aufgabe, welche die Querhausaltäre St. Michaels zu erfüllen hatten, war die Illustration und Ausdeutung des auf der Lehre der Transsubstantiation basierenden Messopfergeschehens. Die Betonung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie und der Anbetungswürdigkeit der Hos-

tie machte die Darstellung von Transzendenz in Form himmlischer Glorie nötig. Davon zeugen bereits Sakramentsaltäre, welche, bedingt durch die auflebende eucharistische Frömmigkeit des 16. Jahrhunderts, meist von stetig wachsenden Sakramentsbruderschaften gestiftet wurden. So sei hier wegen des zentralen Motivs der Monstranz ein Beispiel von Moretto da Brescia exemplarisch angeführt. Ähnlich wie der Namen-Jesu-Altar zeigt der 1545 entstandene Sakramentsaltar in der Kirche S. Bartolomeo Apostolo von Castenedolo eine zur Anbetung auf dem Altar ausgesetzte Hostie in einer Kristallmonstranz, die mit einem transparenten Seidenvelum bedeckt ist. Davor knien die Heiligen Rochus und Bartholomäus, ähnlich wie in München Papst und Kaiser, denen in einer Art Vision über dem Altar der Auferstandene als Schmerzensmann mit Leidenswerkzeugen erscheint. Auch in diesem Fall wird die Manifestation transzendenter Erfahrung durch hereinbrechende Wolken gekennzeichnet, in deren Zentrum das Licht aussendende Göttliche erscheint. Der Sakramentsaltar zeigt jedoch in seinem zweizonigen Aufbau eine klare Trennung des übernatürlichen vom irdischen Bereich. In der strengen Zweiteilung sowie auch motivisch lehnt er sich hier an Raffaels *Disputa del SS. Sacramento* von 1508/09 in der Stanza della Segnatura des Vatikan an. Die Haltung Christi, dem der Mantel über die linke Schulter fällt, während er mit leicht zur Seite geneigtem Haupt seine Wundmale vorweist, hat Moretto eindeutig Raffaels Darstellung entlehnt. Auch in seiner strengen Zweiteilung des Bildes bleibt er der Tradition verhaftet. Eine das ganze Bild strukturierende Lichtfülle, wie



Abb. 8 Cornelis Cort nach Federico Zuccari, Disputation der Kirchenväter über das Hl. Sakrament (Kupferstich) 1575, London, British Museum.



Abb. 9 Johann Sadeler d.Ä. nach Antonio Maria Viani, Engel verehren die Hl. Dreifaltigkeit (Kupferstich), München 1591, München, Staatliche Graphische Sammlung.

sie uns auf den Münchener Querhausaltären begegnet, ist hier noch nicht vorstellbar. Der von Cornelis Cort nach Federico Zuccari geschaffene Kupferstich von 1575 (Abb. 8) mit dem Titel *Disput der Kirchenväter über das heilige Sakrament* orientiert sich zwar ebenfalls stark an Raffaels Fresko gleichen Namens, aber das hochformatige Bild löst bei ähnlicher Szenerie die strenge Wolkenformation nach unten hin auf und bildet auch den durch Puttenköpfe gesäumten Nimbus nun als lichterfüllten Wolkenkranz aus. Darüber erscheint wie bei Raffael Gottvater als Brustbild, segnend mit einer Weltkugel in der Hand und flankiert von einer Reihe anbetender Engel. Maria und der auf Christus weisende Täufer wurden beinahe unverändert übernommen. Allerdings zeigt der Kupferstich Corts im Gegensatz zu Raffaels Disputa trotz der Aufteilung in eine himmlische und eine irdische Zone bereits den Versuch, einen einheitlichen Bildraum herzustellen. Der hochformatige Stich, wie auch der Namen-Jesu-Altar, betont in seiner Komposition stark die senkrechte Mittelachse, welche sich von Gottvater aus über Christus, die Heiliggeisttaube und die Monstranz erstreckt. Sustris, der offenbar eine ganze Reihe von Cort-Stichen kannte, ließ sich wohl auch von dieser Reproduktionsgraphik für seine Münchener Arbeit anregen. Stärker noch als der Kupferstich es vermag, deutet er die Wolkenformation auf dem Namen-Jesu-Altar ganz ins Atmosphärische und Lichthafte um. Um eine gestalterische Einheit zwischen den himmlischen und den irdischen Bildbestandteilen zu schaffen, nimmt das Licht als bildbeherrschende Erscheinung eine „handlungstragende Bedeutung" und somit eine wesentliche Funktion



Abb. 10 Cornelis Cort nach Federico Zuccari, Verkündigung an Maria, Rom, 1571 (Kupferstich), Coburg, Kunstsammlungen der Veste Coburg, Kupferstichkabinett.

bei der „Strukturierung des Bildgedankens"[111] ein. Der ausführende Maler, Antonio Maria Viani, lieferte auch die Vorlage für den Kupferstich Johann Sadelers von 1591 (Abb. 9).[112] Dieser nimmt zum einen die Haltung der Trinität des Dreifaltigkeitsaltars auf, wobei Vianis Christus Raffaels Disputa entlehnt ist, und übernimmt zum anderen die das ganze Bild ausfüllende himmlische Sphäre, wie sie Tizians *La Gloria* zeigt. Die direkte Verbindung zwischen der Darstellung des Dreifaltigkeitsaltars, Raffaels Disputa und Tizians La Gloria ist also durch den Kupferstich, für den Antonio Maria Viani die Vorlage geliefert hat, verbürgt.

111 Hecht, Glorie (Anm. 98), S. 203, 269.

112 Der in The Illustrated Bartsch, Netherlandish Artists. Johan Sadeler I, 70, II., hg. v. Isabelle de Ramaix, New York 2001, S. 5 als „Last Judgment" bezeichnete Stich stellt die Trinität auf Wolken sitzend dar, unter denen sich die sieben Erzengel befinden. Er verbildlicht Passagen aus dem Hebräerbrief (1, 3-4) wie die Inschrift darunter belegt: „SEDET AD DEXTRA[M] MAIESTATIS Hebr. 1." Im Bild linker Hand liest man:„Serenissimi Bavariae Ducis pictor Antonio Maria Viani Cremones figur[avit]; Monach.:/"; Rechts: „Joa[n] Sadeler scalpsit 1591".

Ebenfalls vorbildlich für die Komposition des Namen-Jesu-Altars wirkte ein weiterer Kupferstich Cornelis Corts (Abb. 10). Dieser großformatige Stich von 1571, welcher Kardinal Antoine Perrenot, dem Erzbischof von Mechelen, dem Verfechter der Gegenreformation in den Niederlanden und spanischen Vizekönig von Neapel gewidmet ist,[113] reproduzierte die von Federico Zuccari im Jahre 1566 geschaffene Apsisdekoration der ersten eigenständigen Jesuitenkirche SS. Annunziata in Rom.[114]

Die Grunddisposition des Verkündigungsfreskos hält noch viel augenscheinlicher an Raffaels Disputa fest als es Zuccari bei seiner Interpretation dieses Themas (Abb. 10) getan hat. Auch hier finden sich durch eine Wolkenbank zwei klar voneinander geschiedene Bereiche, was wohl nicht zuletzt auf das Querformat und die Wölbung der Apsiskalotte zurückzuführen sein mag, welche diese Aufteilung begünstigten. Die himmlische Sphäre bestand vor allem aus einer großen Menge von Engeln und Wolken. Im Zentrum des überirdischen Bereiches befanden sich Gottvater und die Heiliggeisttaube, beide jeweils von großen kreisförmig strahlenden Gloriolen umgeben. Die Figur Gottvaters auf dem Namen-Jesu-Altar wirkt mit der erhobenen Rechten und dem hinter dem Kopf flatternden Mantel wie eine Synthese aus den beiden Figuren Zuccaris. In der Achse unterhalb der beiden göttlichen Personen gab es in der Wolkenbank eine Öffnung, welche ein Ausstrahlen dieses Lichtes in den irdischen Bereich zuließ. Um diese senkrechte Lichterscheinung herum konzipierte Federico Zuccari sein Fresko, wie es Sustris dann auch auf seinem Namen-Jesu-Altar tat. Unterhalb der Wolkenbank stellte Zuccari die Szene der Verkündigung in der Kammer von Nazareth dar, um die herum er sechs Propheten und Könige des Alten Bundes gruppierte. Mit ihren Schrifttafeln verweisen sie auf das Kommen des Messias, und die Geburt von einer Jungfrau.[115] Seitlich davon erscheint im Hinter-

113 Die Widmung lautet: „Opus quod in aede Virginis Deiparae Annunciatae Collegii Romani societatis IESU. Federicus Zuccarus S. Angeli in Vado ad Ripas Mitauri perfecit aeneis tabellis expressum / AMPLISSIMO PATRI AC DOMINO. D. ANTONIO PERRENOTO. S. R. E. PRESB. CARD. GRANVELANO. ARCHIEPISCOPO MECHLINIENSI. NEAPOLISQ[UE]. PROREGI. / Antonius Lafreri dicauit ROMAE A.D.M.D.LXXI."

114 Rom in Bayern (Anm. 69), S. 474-479.

115 Moses: Prophetam de gente tua. Et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi D[omi]N[u]S

grund eine paradiesische Landschaft, in der die marianischen Symbole der Lauretanischen Litanei sichtbar werden. Als Gegensatz zu Christus und Maria erscheinen in den Zwickeln seitlich der Apsiskalotte Adam und Eva.[116] Wie auch die beiden Querhausaltäre der Münchener Jesuitenkirche, so entfaltete bereits die Bildargumentation dieser Apsisdekoration in der „Verflechtung theologischer Sinnbezüge"[117] mit zahlreichen typologischen Verweisen einen ausgesprochen lehrhaften Charakter, der seine Wirkung in der Studienkirche des Collegium Romanum wohl nicht verfehlte. Bereits hier diente die Malerei der Unterweisung der Schüler und der Verteidigung des Katholizismus, wie es sich dann auch in besonderer, kontroverstheologisch zugespitzter Weise in den Münchener Querhausaltären und dem gesamten Bildprogramm der Michaelskirche manifestierte.



Abb. 11 Johann Sadeler d.Ä. nach Marten de Vos, Verehrung des Namens Jesu, (Kupferstich), Antwerpen 1586, Wien, Albertina.

Lothar Altmann macht darauf aufmerksam, dass eine Inspirationsquelle für die Gestaltung des Namen-Jesu-Altars offenbar auch ein dem Jesuitengeneral Claudio Aquaviva 1586 gewidmeter Stich Johann Sadelers nach einer Vorlage von Marten de Vos mit deutlich gegenreformatorischem Inhalt war (Abb. 11).[118] Auch hier ist die weltliche Macht des

Deus tuus (Deut. 18, 15); *Jesaja*: Ecce virgo concipiet et pariet filium (Isaias 7, 14); *David*: De fructu vetris tui ponam super sedem tuam (Psalm 131, 11); *Salomo*: Veniat dilectus meus in hortuum suum (Cant. 5, 1); *Jeremias*: Creavit Dominus novum super terram. Foemina circondabit virum (Jeremias, 31, 22); *Haggai*: Adhuc modicum. Et veniet desideratus cunctis gentibus (Haggai 2, 7-8).

116 Unter Adam die Inschrift: Fecit Deus Adae et uxori eius tunicas pelliceas (Gen. 3, 21), unter Eva: Et induit eos et emissit de paradiso voluptatis (Gen. 3, 23).

117 Rom in Bayern (Anm. 69), S. 477-479.

118 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 83; Die Inschrift lautet: „M. de Vos figuravit; Admodum R/:

Reiches der geistlichen der Kirche gegenübergestellt. Fürsten und Klerus verehren den „von Petrus und Paulus vorgewiesenen, von der Dornenkrone gerahmten Namen Jesu," welcher ebenfalls in einer Lichtglorie erscheint. „Durch die Umschrift: *in nomine tuo spernemus insurgentes in nobis*[119] wird der Name Jesu", mit dem sich der Orden identifiziert, zum „[...] Zeichen im Kampf der *Civitas Dei* gegen ihre Feinde."[120] Der Stich dürfte Friedrich Sustris bekannt gewesen sein, da Johann Sadeler 1588 nach München kam und hier ab 1589 als Hofkupferstecher arbeitete.[121]

Anhand der angeführten Beispiele, welche für die Querhausaltäre St. Michaels zweifellos oder mit großer Wahrscheinlichkeit vorbildlich gewirkt haben, wird deutlich, dass die Gestaltung der beiden Altarbilder trotz deren Thematik nicht direkt auf die Reformmaßnahmen nach dem Konzil zurückzuführen ist, zumal einige (Vor-)Bilder vortridentinischen Ursprungs sind, andere wiederum thematisch deutlich gegenreformatorische Züge tragen, aber in formaler Hinsicht weiterhin an die künstlerische Tradition anknüpfen. Auch Christian Hecht kam in seiner Untersuchung über Gloriendarstellungen zu dem Ergebnis, dass „die ungefähre zeitliche Übereinstimmung zwischen Gegenreformation und Verwendung der Glorie nicht dazu führen [dürfe], eine allzu enge Verbindung zwischen der gemalten Lichterscheinung und den kirchlichen Verhältnissen des 16. und 17. Jahrhunderts zu vermuten."[122] In München arbeitete Sustris einfach mit den Ausdrucksformen und künstlerischen Mitteln, die sich im Laufe der Zeit in Auseinandersetzung mit den vielfältigen Einflüssen und Entwicklungen – religiöser, gesellschaftlicher oder ästhetischer Art – auf die Kunst herausgebildet hatten und sich für die Gestaltung dieser thematisch komplexen Altarbilder am besten eigneten.

in Christo Patrj, P. Claudio Aquauiua... Joannes Sadeler scalptor in gram[matica] collegij Antuerpiensis D. D:/ 1586." The Illustrated Bartsch (Anm. 112), S. 33.

119 [Durch dich wollen wir unsere Feinde zu Boden stoßen,] „in deinem Namen verwerfen, die sich gegen uns erheben" (Ps 43, 6)

120 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 83

121 Altmann, St. Michael (Anm. 7), S. 83

122 Hecht, Glorie (Anm. 98), S. 269.

Die Querhausaltäre im Lichte ignatianischer Spiritualität und des Bildgebrauchs der Jesuiten

Die Querhausaltäre von St. Michael verbildlichen über die durch das Konzil formulierte theologische Doktrin hinaus wesentliche Aspekte jesuitischer Devotion. So ist die Verehrung Mariens und der Eucharistie auf dem Namen-Jesu-Altar bereits erwähnt worden. Eine besondere Rolle innerhalb des Jesuitenordens spielten außerdem die Engelverehrung und die Anbetung der Trinität. Diese beiden Themen werden auf der anderen Seite des Querhauses im Programm des Dreifaltigkeitsaltars repräsentiert. Joseph de Guibert betont, dass Ignatius' Mystik, die sich in den Exerzitien und seinem Geistlichen Tagebuch offenbart, vor allem eine trinitarische und eucharistische ist.[123] Hier verbinden sich beide Altarbilder wiederum in ihrer Thematik. Das Geistlichen Tagebuch enthält 170 Passagen, in denen Ignatius seine Visionen der heiligen Dreifaltigkeit beschreibt. So notiert der Ordensgründer z.B. am 27. Februar 1544: „Wie ich dies schreibe, zieht es mir den Verstand dazu hin, die Heiligste Dreifaltigkeit zu sehen, und als schaue ich, wenn auch nicht unterschieden wie vorher, drei Personen."[124] Auch die Engelverehrung, vor allem der mittelalterliche Kult der Erzengel, der vom sizilianischen Priester Antonio Lo Duca in den 1560er Jahren nach Rom gebracht und von den Jesuiten mit Begeisterung aufgenommen wurde, fand



Abb. 12 Federico Zuccari, Anbetung der Trinität durch die 7 Erzengel (Öl auf Leinwand), 1599/1600, Rom, il Gesù, Capella degli Angeli.

123 De Guibert, The Jesuits (Anm. 56), S. 50.

124 Ignatius, Tagebuch (Anm. 64), S. 380.

während der Gegenreformation große Verbreitung.[125] Für die Mutterkirche des Ordens, Il Gesù, fertigte Federico Zuccari ein Altarbild an, das die sieben Erzengel zeigt, wie sie die Trinität in Form des Dreiecksymbols mit eingeschriebenem Alpha und Omega anbeten (Abb. 12). Zuccaris Erzengel Michael trägt zudem das IHS-Monogramm der Jesuiten auf seinem Brustpanzer mit der Aufschrift *Quis ut Deus.* Als Verfechter der katholischen Lehre im Kampf gegen die Häresie wähnte sich der Jesuitenorden an der Seite und unter der Protektion Michaels. Antonio Maria Viani stellte in seinem Entwurf für Sadelers Kupferstich, welcher sich an der Trinitätsdarstellung des Münchener Dreifaltigkeitsaltars orientiert, ebenfalls die Verehrung der Trinität durch die sieben Erzengel dar. Dieser Stich fand offenbar in jesuitischen Kreisen Verbreitung, da das Meditationsbuch des Louis Richeome einen Kupferstich wiedergibt, dessen Engel eindeutig Sadelers Stich entnommen sind. Die auf den beiden Querhausaltären St. Michaels in großer Anzahl versammelten Engel wurden als Mittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet, was in den *Geistlichen Übungen* bei der Fürbitte für das Seelenheil des Exerzitanden zum Ausdruck kommt.[126]

Die Inschrift aus dem Hebräerbrief 1,6 (bzw. Ps. 96)[127] über dem Altarbild des Federico Zuccari in Rom verdeutlicht jedoch nicht nur die Anbetung der Trinität durch die Engel. Da diese Passage auch im Tridentiner Dekret über das Altarsakrament vorkommt,[128] was den Jesuiten vermutlich bewusst war, ist sie auch als Aufforderung zur Verehrung der Eucharistie zu verstehen.[129] Deutlicher stellt Agostino Ciampelli diesen Zusammenhang auf seinem Deckenfresko in der Sakristei des Gesù her (Abb. 13). Es wurde Anfang des 17. Jahrhunderts geschaffen und zeigt das Motiv der Engelsan-

125 Krick, Altarbildmalerei (Anm. 36), S. 244.

126 „Zusammenstellung, die hier ist: Sehen, wie ich vor Gott unserem Herrn stehe, vor den Engeln, vor den Heiligen, die für mich eintreten." Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 204, § 232.

127 „Adorate eum omnes angeli ejus Psal. XCVI"

128 De cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda (Sessio XIII, 11 oct. 1551), (Cap. V), in: Dekrete (Anm. 39), S. 596. Denn wir glauben, dass genau derselbe Gott in ihm da ist, den der ewige Vater in die Welt einführte mit den Worten: "Und alle Engel Gottes sollen ihn anbeten."

129 Krick, Altarbildmalerei (Anm. 36), S. 246.

betung im Zusammenhang mit einer Andacht des Sakraments. So wird nicht nur die Mittlerfunktion der Engel durch Lob und Danksagung deutlich. Ihre Anwesenheit bei der Messe und Eucharistieverehrung soll auch der Lehre der Realpräsenz Christi Bestätigung verschaffen.[130]



Abb. 13 Agostino Ciampelli, Engel verehren das Sakrament, (Fresko) wahrscheinlich erste Jahre des 17. Jahrhunderts, Rom, Il Gesù, Sakristei.

Die beiden Querhausaltäre St. Michaels verknüpfen diese drei Motive der Eucharistieverehrung, der Trinitätsanbetung und des Engelskultes miteinander und stellen so die drei wesentlichen Bezüge jesuitischer Mystik in einen thematischen Zusammenhang. Für die Ausprägung jesuitischer Frömmigkeit spielten Bilder eine zentrale Rolle. Zwar entstanden theoretische Bildertraktate von Jesuiten erst verhältnismäßig spät,[131] jedoch erkannte die Gesellschaft Jesu schnell, dass Kunst kultiviert werden musste, um sie *ad maiorem Dei gloriam* nutzbar zu machen. Ilse von zur Mühlen weist darauf hin, dass sich der jesuitische Bildbegriff erst aus dem praktischen Umgang mit den Bildern entwickelte, der von konkreten Bedürfnissen aus Seelsorge, Lehre und Mission geprägt war.[132] Wenn man

130 Abromson, Painting (Anm. 36), S. 236.

131 Wie Ilse von zur Mühlen anmerkt, fehlt bisher eine umfassende Analyse, welche die Einstellung der Jesuiten zum Bild zusammenhängend darstellt. Einen kurzen Überblick über die Ansätze der ab ca. 1600 erscheinenden Schriften, in denen Mitglieder des Ordens auch theoretisch zur Bilderfrage Stellung nehmen, geben Ilse von zur Mühlen, Imaginibus honos – Ehre sei dem Bild. Die Jesuiten und die Bilderfrage, in: Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hg. v. Reinhold Baumstark, München 1997, S. 161-170 und Smith, Sensuous Worship (Anm. 13), S. 40-52.

132 Von zur Mühlen, Imaginibus (Anm. 131), S. 166.

bedenkt, welches Gewicht die Jesuiten der Katechese und der Andacht beimaßen, ist die Integration dieser Themen in Bilder und ganze Ausstattungsprogramme ihrer Kirchen nur ein logischer Schritt jesuitischer Pädagogik. Ignatius schrieb bereits in seinem Exerzitienbuch: „Schmuck und Gebäude von Kirchen loben; ebenso Bilder, und sie gemäß dem verehren, was sie darstellen."[133] Das Bemühen der Ordensmitglieder, durch Meditationsübungen einen Weg zu persönlicher Gotteserkenntnis zu finden, wurde bald durch den Gebrauch von Bildern unterstützt. Zur religiösen Erziehung nutzte Ignatius die Exerzitien bewusst und systematisch in persönlichkeitsbildender Weise. Indem der Meditierende sich mit Hilfe der Phantasie, d. h. „Sicht der Vorstellungskraft,"[134] und allen fünf Sinnen[135] in ein zu reflektierendes Thema hinein fühlte, sollte er seine Vorstellungen gegenständlicher Art bis ins kleinste Detail durchleben. Die Sinne sollten helfen, Gott in allen Dingen zu erkennen. Um die Phantasie anzuregen, empfahl Ignatius die Betrachtung von Darstellungen des gewählten Themas. Er selbst hatte für seine Exerzitien Bilder und Illustrationen gesammelt, die er an die Wände seines Raumes heftete, um sie bei der Einleitung der Betrachtung vor Augen zu haben.[136] So verwundert es nicht, dass Ignatius selbst bereits 1556 seinen engen Mitarbeiter Jerónimo Nadal mit der Ausarbeitung eines Buches unter dem Titel *Evangelicae Historiae Imagines* beauftragte. Dieses erst nach dem Tod des Heiligen fertiggestellte Buch enthielt neben dem Text Illustrationen, die als Grundlage zur Meditation dienten.[137]

133 Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 264, § 360.

134 Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 124, § 47.

135 Die fünfte Übung der ersten Woche besteht aus der Betrachtung der Hölle, die sich der Exerzitand mit allen Sinnen vorstellen soll. Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 134. § 66-70. Die fünfte Betrachtung der zweiten Woche besteht aus der Anwendung der fünf Sinne. Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 154-156, § 121-126.

136 So beschreibt es Bartolomeo Ricci in seinem Vorwort der *Vita D[omini] N[ostri) Jesu Christi* von 1607. Thomas Buser, Jerome Nadal and Early Jesuit Art in Rome, in: The Art Bulletin, LVIII, 1976, S. 425.

137 Das aus insgesamt 153 Kupferstichen bestehende Werk erschien erst 1593 in Antwerpen. Es enthält unter jeder Illustration einen kurzgefassten Text mit Erklärungen zu bestimmten Details. Die Entstehung der *Evangelicae Historiae Imagines* analysierte Maj-Brit Wadell durch die Auswertung der verschiedenen Bildvorlagen. Maj-Brit Wadell, Evangelicae Historiae Imagines. Entstehungsgeschichte und Vorlagen, Göteborg 1985 (Gothenburg Studies in Art and Architecture 3).

Die Erläuterungen unter den Bildern ermöglichten – wie vom Konzil gefordert – einen möglichst didaktischen Zugang zu den Szenen. Gleichzeitig wurde jedoch durch das Zerlegen der Darstellung in seine einzelnen Elemente, die es näher zu betrachten galt, ein Fortschreiten der Einbildungskraft aus dem rein intellektuellen Erkenntnisbereich in ein inneres, visionäres Erlebnis angestrebt. In der systematischen Nutzbarmachung von Reflexion und Meditation, bzw. Verstand und Gefühl manifestiert sich eine gewisse „Doppelpoligkeit jesuitischer Mission",[138] die schon für die Geistlichen Übungen charakteristisch ist.[139] Diese Doppelpoligkeit muss man somit ebenfalls für die von Jesuiten zum Zweck des Apostolats geschaffenen Kunstwerke annehmen.

Auf der einen Seite der Programmatik der St. Michaelskirche steht die thematische Komplexität der Querhausaltäre, an denen die Spannung von Reflexion und Meditation besonders deutlich wird. Sie stellen vor allem einen hohen intellektuellen Anspruch an den Betrachter. Dieser ist aufgefordert, sich – gemäß der ignatianischen Meditationstechnik – zunächst mit der Bedeutung der einzelnen Bildelemente auseinander zu setzen, um dann die Gesamtheit dieser Konzeption als religiöse Allegorie in ihrer theologischen Dichte verstehen zu können. Allegorien haben die Eigenschaft, dass sie zwangsläufig interpretiert werden müssen, da sie Darstellungen sind, in denen „ein unanschaulicher, begrifflicher oder gedanklicher Vorstellungsgehalt durch bildliche Mittel vollständig zum Ausdruck gebracht wird."[140] Mit anderen Worten: Das Abstraktum zwingt den Betrachter zum reflektierenden Denken und zielt somit auf seine Verstandeskraft und Gelehrsamkeit ab. In diesem Sinne können die Querhausaltäre gewissermaßen als Manifestation jesuitischer Lehr- und Erziehungstätigkeit bezeichnet werden. In ihnen nehmen die beiden wichtigsten Mittel Gestalt an, die der

138 Martin Stankowski, Der römische Gesù und die Jesuiten. Ein methodischer Versuch, mit einem Anhang zur Wirkungsgeschiche in Schwaben, in: Ars Bavarica 23/24, 1981, S. 102.

139 „Da wir in allen folgenden geistlichen Übungen die Akte des Verstandes im Nachdenken und die des Willens im Verlangen gebrauchen, müssen wir beachten, daß bei den Willensakten, wenn wir mündlich oder geistig mit Gott unserem Herrn oder mit seinen Heiligen sprechen, unsererseits größere Ehrfurcht erfordert ist, als wenn wir den Verstand im Verstehen gebrauchen." Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 94, § 3.

140 Julius Held, Allegorie, in: RDK (Anm. 31), I, Sp. 346 f.

Jesuitenorden benutzte, um das Volk für den katholischen Glauben zu gewinnen: die Eucharistie und die Predigt. Der bildimmanente Lehranspruch dieser Altarretabel wird verständlich, wenn man davon ausgeht, dass die Jesuiten sie in ihre Predigten miteinbezogen und erklärten.

Auf der anderen Seite des Bildprogramms sollen sowohl der zweifach dargestellte Engelsturz als auch die Märtyrerszenen der Langhauskapellen und die Engel mit den Leidenswerkzeugen in den Wandnischen den Betrachter vorwiegend emotional ansprechen, um ihn mahnend zur Nachfolge Christi aufzurufen. Besonders die Schrecken und Abscheu hervorrufende Märtyrerthematik erfreute sich bei den Jesuiten großer Beliebtheit. Das zeigt schon die Dekoration der drei römischen Kirchen S. Tommaso di Canterbury, S. Stefano Rotondo und S. Apollinare, die Gregor XIII. dem Orden für seine nationalen Kollegien übereignet hatte, um die protestantischen Häresien zu bekämpfen. Sie wurden Anfang der 1580er Jahre von Niccolò Circignani mit Märtyrerzyklen ausgestattet, die sich in ihrem emblematischen Aufbau an Nadals *Evangelicae Historiae Imagines* orientierten. Émile Mâle führt die Folterszenen der Fresken auf deren Funktion in den Seminaren zurück und zitiert die Titelseite der zur Verbreitung von Giovanni Battista de' Cavallieri 1585 gestochenen Reproduktionsgraphik dieser Fresken. Daraus geht hervor, dass die dargestellten Leiden der christlichen Helden die Studenten anregen sollten, in ähnlichem missionarischem Eifer zu entflammen.[141] Hier wie auch in St. Michael stand die unmittelbare emotionale Wirkung der Szenen auf den Betrachter im Vordergrund, wie es Ignatius in seinen Geistlichen Übungen formulierte: „[...] Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken."[142] Diese Erkenntnis ist wohl auch der Grund dafür, dass man Altarbilder mit einer ähnlichen Kompliziertheit ihrer Programmatik wie die der

141 "[...] Merito in illo suorum cum priscae tum huius aetatis martyrum certamina exprimi curarunt: ut alios ad laudes, precesque, se vero etiam ad parem animi constantiam, maiorum et sociorum exemplis, excitarent. Émile Mâle, L'art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle, du XVIIIe siècle, Paris 1951 (2. Auflage), S. 113. Ebenso bei Buser, Jerome Nadal (Anm. 136), S. 428.

142 Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 11), S. 25 § 2.

Querhausaltäre in der Folgezeit vergeblich sucht. Denn wie Imorde bemerkt, wurde „die sakrale Kunst um 1600 von der Kirche vornehmlich zu dem Zweck in Dienst genommen, eine gefühlsselige Glaubensvermittlung nachhaltig zu fördern."[143]

Der Jesuit Luís Gonçalves da Câmara[144] berichtete über Ignatius von Loyola: „Der Vater pflegte fortwährend so viele Tränen zu haben, dass er sich, wenn er in der Messe nicht dreimal weinte, für ungetröstet hielt."[145] Allein im Zeitraum vom 12. Februar bis zum 12. März 1544 notierte Ignatius in seinem *Geistlichen Tagebuch* 158 derartige Gefühlsausbrüche.[146] So konstatierte Imorde eine durch die Gegenreformation verursachte und durch die Jesuiten geförderte „Innerlichkeitsverliebtheit" Und eine durch „die Gnadentat Gottes qualifizierte Herzensgläubigkeit konnte in den Zeiten verstärkter katholischer Observanz natürlich ihre Wirkung auf die Kunst nicht verfehlen."[147]

Da das Tridentiner Bilderdekret dem Kunstwerk jede Art von Heiligkeit absprach und auf dessen Prototyp verwies, bemerkte schon Gabriele Paleotti, dass es besonders die Aufgabe des Bildes sei, den Betrachter zu bewegen.[148]

Paradoxerweise scheinen also sowohl das Bilderdekret als auch die jesuitische Art der religiösen Unterweisung zum einen für die betont lehrhafte Inszenierung der Querhausaltäre verantwortlich zu sein und zum anderen für die Tatsache, dass diese Konzeption keine weitere Verbreitung erfuhr.

143 Joseph Imorde, Dulciore sunt lacrymae orantis, quam gaudia theatrorum. Zum Wechselverhältnis von Kunst und Religion um 1600, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte, 63/2000, S. 14.

144 Luís Gonçalves da Câmara, * 1519 Insel Madeira oder Abrantes, S.J. 27.IV.1545 Coímbra,† 15.III.1575 Lissabon (DHCJ I, S. 608).

145 Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998, S. 346.

146 Ignatius, Gründungstexte (Anm. 145), S. 346.

147 Imorde, Dulciore (Anm. 143), S. 6.

148 „ ... muovere gli animi de' riguardanti." Paleotti, Discorso (Anm. 84), S. 227.

Zusammenfassung

Es konnte gezeigt werden, dass die unter dem Eindruck der Gegenreformation im Herzogtum Bayern entworfenen Altarbilder verschiedene dogmatische Aussagen des Tridentinums in kontroverstheologisch zugespitzter Form verbildlichen, so dass ihre Funktion im wesentlichen in einer Art Bildpropaganda für eine dezidiert antiprotestantische Lehre bestand, die den Schülern des Jesuitenkollegs vermittelt werden sollte. An der thematischen Komplexität der Querhausaltäre wird besonders eine Spannung von Reflexion und Meditation deutlich. Vor allem stellen sie einen hohen intellektuellen Anspruch an den Betrachter. Dieser ist aufgefordert, sich gemäß der ignatianischen Meditationstechnik zunächst mit der Bedeutung der einzelnen Bildelemente auseinander zu setzen, um dann die Gesamtheit dieser Konzeption als religiöse Allegorie in ihrer theologischen Dichte verstehen zu können. Die religionspädagogische Aufgabe der Querhausaltäre bedingte wiederum ihre Gestaltung, die wegen der komplexen Lehrhaftigkeit der Gemälde nur in allegorischer Form denkbar war.Mit der Anordnung der Figuren in einem irrealen Raum ohne klare Bezüge bediente man sich daher eines kompositorischen Tricks, der es ermöglichte, durch die Lichtführung inhaltliche Beziehungen zwischen den einzelnen Bildelementen herzustellen und zu verdeutlichen, wobei bekannte Bildwerke des 16. Jahrhunderts für die Münchener Altargemälde vorbildlich wirkten. Letztendlich verdanken die beiden Querhausaltäre St. Michaels in München ihre gestalterische Besonderheit der Funktion, für die sie geschaffen wurden. In ihnen manifestiert sich das jesuitische Konzept religiöser und spiritueller Unterweisung zur Verbreitung des katholischen Glaubens und zur Festigung von Papsttum und Kirche. Eine solch vielschichtige Allegorie setzte sich in der Altarbildmalerei jedoch nicht durch, da in nachtridentinischer Zeit die unmittelbare emotionale Wirkung der Bilder auf den Betrachter im Vordergrund stand.

Summary

The two large altarpieces dedicated to the Most Holy Trinity and to the Holy Name of Jesus, located in the transept of St. Michael in Munich, were created in 1588/89 during the Counter-Reformation efforts of the Catholic Duke William V of Bavaria. In allegorical form they represent several dogma-

tic theses, formulated by the Council of Trent, most especially the Tridentine anti-Protestant theological positions. To understand the over-all artistic concept with its inherent theological messages, adequate education was essential. Indeed, the two altarpieces served to educate the students of the nearby Jesuit College, and therefore the Jesuit method of meditation was very useful: First it was necessary for one to contemplate the individual details before realizing the whole theological message of the altarpieces. For both their iconographic details and composition, numerous paintings and prints of the sixteenth century served as models. Nevertheless, the decision to create such complex allegorical altarpieces was unique, given the intellectual claim of the pictures, which differs from the more common post-Trent imagery that was easily understood and that created an emotional response in the observer.

Sumario
Dos inmensos retablos dedicados a la Santísima Trinidad y a el Nombre de Jesús, se encuentran localizados en el crucero de la Iglesia de San Miguel en Múnich. Los dos retablos fueron creados entre los años 1588 y el 1589, durante la Contrarreforma, como parte de los esfuerzos del duque Católico Guillermo V, de Baviera. Representan de modo alegórico las varias tesis dogmáticas formuladas durante el Concilio de Trento; en especial, la de las posiciones teológicas tridentina anti-protestantes. Para entender éste complejo concepto artístico, que contiene un inherente mensaje teológico, era esencial tener una educación adecuada. Ciertamente, los dos retablos servían para educar a los estudiantes en torno al Colegio Jesuita y, por consiguiente, el método de la meditación jesuita era muy útil. Para poder contemplar cada uno de los mensajes en particular era necesario darse cuenta del mensaje teológico completo de los cuadros. Para la composición y los detalles iconográficos de ambos retablos, sirvieron como modelos varias pinturas y grabados del siglo XVI . Sin embargo, la decisión de crear los retablos con tal complejidad alegórica fue singular, dado al reclamo intelectual que ejercian las pinturas, que, a diferencia de otras imágenes más comunes, después del Concilio de Trento, hacían que fuera fácilmente comprendido y que creara un mensaje emocional en el espectador.

Alumnos españoles en el internado jesuita de Beaumont (Old Windsor, Inglaterra) 1869-1874

Bernardo Rodríguez Caparrini*

En un artículo anterior hicimos un análisis de los alumnos de nacionalidad o ascendencia española que ingresaron en el internado jesuita de Beaumont (Old Windsor, Inglaterra) desde su fundación en octubre de 1861 hasta la conclusión del año 1868.[1] Vimos entonces que un total de diez estudiantes españoles o descendientes de españoles pasaron por las aulas de Beaumont College durante el periodo indicado: Antonio Vidal, Alfredo Amaya, Romualdo Martínez Viñalet, Francisco de Zulueta Willcox, José Ventura Roca de Togores Aguirre-Solarte, Salvador de Abarzuza Saris, Pedro Vargas, Samuel García, Augusto Cabrera Richards y Adrián de Yriarte. En enero de 1869, fecha inicial de esta nueva etapa que ahora analizamos, seguían matriculados en el colegio únicamente tres de los individuos citados: Zulueta, Cabrera e Yriarte. El primero de ellos en salir del internado fue Adrián de Yriarte (junio de 1871), seguido de Francisco de Zulueta (julio/agosto de 1871), siendo Augusto Cabrera el último que abandonó Beaumont (marzo de 1872).

El periodo cronológico a que se refiere el presente trabajo viene a coincidir con el llamado Sexenio Democrático de la historia política española, que transcurre entre la Revolución de Septiembre (1868) y la Restauración de la monarquía borbónica en la persona de Alfonso XII (1874):

"Seis años de aguda inestabilidad política, en los cuales se intenta sucesivamente una monarquía democrática (Ama-

* Bernardo Rodríguez Caparrini es profesor de inglés en el Instituto de Educación Secundaria "Santo Domingo" de El Puerto de Santa María (Cádiz, España), doctor por la Universidad de Cádiz y miembro del Grupo de Investigación "Estudios Históricos 'Esteban Boutelou'" de dicha Universidad. Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento al P. Estanislao Olivares S.J. (profesor emérito de la Facultad de Teología de Granada, España) por los datos biográficos que tan generosamente nos ha proporcionado sobre muchos de los jesuitas mencionados en este artículo.

1 Bernardo Rodríguez Caparrini, Alumnos españoles en el internado jesuita de Beaumont (Old Windsor, Inglaterra), 1861-1868, en: AHSI 76/2007, pp. 3-37.

deo I), una república federal, una república moderada (1874) de acuerdo con el reciente modelo francés. Un pronunciamiento, en los días finales de 1874, acarrea un nuevo cambio llamado a ser definitivo: se restaura la vieja monarquía borbónica; se restaura el viejo patrón constitucional de signo doctrinario, remozado ahora por un auténtico hombre de Estado – Cánovas del Castillo –; se restaura, en fin, la misma preeminencia, intensificada, de la gráficamente llamada 'oligarquía del cereal y del olivo'."[2]

Si en nuestro anterior estudio procedimos a relacionar cronológicamente y a identificar a los alumnos españoles que se matricularon en Beaumont College durante los primeros siete años largos de la vida del internado, en esta ocasión nos proponemos hacer lo propio con el alumnado de idéntica nacionalidad que pasó por el colegio a lo largo del periodo que va desde enero de 1869 hasta agosto de 1874. Seguimos incluyendo en nuestro elenco no sólo a los jóvenes de nacionalidad española, sino también a aquellos otros de la misma ascendencia que ya eran ciudadanos británicos o naturalizados en Gran Bretaña al matricularse en Beaumont. No incluiremos en nuestra relación a los estudiantes procedentes de Hispanoamérica – salvo a los nacidos en la colonia española de Cuba –, a quienes es fácil confundir con los españoles dada la coincidencia de sus apellidos. Al trazar la trayectoria individual de cada uno de los alumnos españoles, rebasaremos el límite cronológico que nos hemos marcado en la medida en que su estancia en Beaumont College se prolongue más allá del mes de agosto de 1874.

En la nueva etapa 1869-1874 que ahora analizamos, bien diferenciada en la historia de España, se observa un notable incremento en el número de alumnos españoles que son enviados a Inglaterra para cursar estudios en Beaumont College. Frente a los diez alumnos que contabilizamos entre 1861 y 1868, hemos podido identificar a un total de 24 estudian-

2 José María Jover Zamora, Caracteres de la política exterior de España en el siglo XIX, en: España en la política internacional. Siglos XVIII-XX, Madrid/Barcelona, 1999, p. 134. Siguiendo al profesor Jover, preferimos calificar de *democrático* antes que de *revolucionario* al Sexenio, "ya que revoluciones hay varias en la España del siglo XIX, mientras que la Constitución de 1869, vigente durante la mayor parte del Sexenio, fue la primera constitución democrática que tuvo España." Jover, Caracteres de la política (n. 2), p. 145.

tes españoles durante el lapso 1869-1874, a pesar de ser de inferior duración temporal. Como se verá en las páginas que siguen, este aumento va a ser consecuencia en bastantes casos, directa o indirectamente, del estallido en España de la Revolución de Septiembre de 1868 y de la promulgación el día 12 del mes siguiente del decreto de supresión de la Compañía de Jesús por el Gobierno Provisional.

Repercusión de la Revolución de 1868 en los jesuitas españoles

Tras sucesivas restauraciones y supresiones a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, la Compañía de Jesús experimentó un notable desarrollo en España durante la etapa final del reinado de Isabel II. Una vez superados los años difíciles del Bienio Progresista (1854-1856) se inicia un rápido crecimiento demográfico de la Compañía española, que pasa de 466 miembros en 1857 a 1.300 en septiembre de 1868. La antigua Provincia jesuita de España quedó dividida en 1863 en dos Provincias: Aragón y Castilla. A esta última pertenecían dos casas en El Puerto de Santa María (Cádiz): el noviciado (o "colegio de misioneros", instalado en el antiguo convento de La Victoria) y el colegio de segunda enseñanza de San Luis Gonzaga (que estrenó un edificio de nueva planta en 1867). También estaba en territorio de la Provincia de Castilla el decano colegio del Sagrado Corazón de Jesús, establecido en 1854 en el monasterio de San Zoilo de Carrión de los Condes (Palencia). Los jesuitas de la Provincia de Aragón dirigían desde 1864 el colegio de San Ignacio en la ciudad de Manresa (Barcelona). La Real Orden de 24 de junio de 1867 había autorizado a la Compañía a abrir centros de segunda enseñanza con dispensa a sus directores y profesores de los títulos y fianzas exigidos por las leyes vigentes. Esta autorización permitió a los jesuitas españoles afrontar con optimismo las tareas educativas en los tres colegios existentes, así como la fundación (en septiembre de 1868) de otros tres establecimientos docentes en Valls (Tarragona), Graus (Huesca) y Orihuela (Alicante):

"El panorama, en fin, de la Compañía en vísperas de la revolución es el de un organismo en plena expansión. (...) La situación de la Compañía en España era, pues, halagüeña y esperanzadora. Las vocaciones eran abundantes. Las mayo-

res comunidades eran precisamente las de las seis grandes casas de formación o estudios. La enseñanza impartida en cuatro seminarios diocesanos y en seis colegios de bachillerato era estimadísima por Obispos y familias. Las once residencias eran foco de irradiación espiritual."[3]

Este progreso de la Compañía de Jesús en España iba a verse detenido muy pronto por las circunstancias políticas del país. El viernes 18 de septiembre de 1868 tiene lugar en la bahía de Cádiz el pronunciamiento de la Escuadra al mando del brigadier Juan Bautista Topete Carballo, comandante y capitán del puerto de Cádiz. Se iniciaba la Revolución *Gloriosa* de septiembre de 1868, fruto de una gran coalición entre los partidos Progresista, Demócrata y de la Unión Liberal, unidos con el objetivo común de derribar la monarquía de Isabel II. Este movimiento revolucionario, de carácter liberal-burgués, pretendía además acabar con el monopolio de poder de que disfrutaba el partido Moderado, incapaz de resolver los graves problemas políticos, sociales y económicos de la nación.[4] La guarnición de Cádiz se une el sábado 19 a la revolución, que se extiende rápidamente a toda Andalucía.

El historiador jesuita Manuel Revuelta distingue tres fases en la disolución de la Compañía, que son paralelas al avance del proceso revolucionario. En la primera fase, la correspondiente a los primeros días de la revolución hasta la batalla de Alcolea, se cerraron el noviciado y el colegio de segunda enseñanza de El Puerto de Santa María, así como la residencia de Sevilla. Inmediatamente después del triunfo de los sublevados en Alcolea (28 de septiembre de 1868), las juntas revolucionarias ordenan la disolución de todas las casas de la Provincia de Aragón, que incluían cuatro residencias, el noviciado de Balaguer, el colegio máximo de Tortosa, los seminarios de Barcelona y Tarragona y los colegios de Man-

3 Manuel Revuelta González, La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, tomo I, Supresión y reinstalación (1868-1883), Madrid 1984, pp. 22-23.

4 José Luis Comellas considera que el derrocamiento del régimen isabelino no se debió tanto a la negativa sistemática de la Reina a conceder el poder a los progresistas como a la táctica de estos de no participar en la vida política: "La táctica progresista del «no juego» fue la clave más decisoria del fracaso de los intentos formulados en el último lustro del reinado para hacer intervenir en la ruleta de la vida política a todos los partidos." José Luis Comellas, Isabel II. Una reina y un reinado, Barcelona 1999, p. 324.

resa, Valls y Orihuela. Los jesuitas de la Provincia de Castilla hubieron de desalojar el colegio máximo de San Marcos (León) y la residencia de Valladolid. En aplicación del decreto de supresión general de 12 de octubre – tercera fase – tuvo lugar el cierre de las casas que aún quedaban abiertas: seminario central de Salamanca, seminario de Canarias, colegio de Carrión de los Condes y residencias de Madrid, Durango y Santander. Tampoco se libró la casa de Loyola, el más antiguo de los colegios para misioneros de Ultramar.[5] En virtud de este decreto quedaba suprimida la Compañía de Jesús en toda España e islas adyacentes, se cerraban sus colegios e instituciones y se requisaban todos sus bienes, pero dejaba sin vigor las expulsiones ordenadas por las juntas revolucionarias, pues permitía la permanencia de los jesuitas en España como ciudadanos particulares (aunque, en contra de los principios revolucionarios, se les negaban las libertades de reunión y asociación). Un efecto inmediato del decreto de 12 de octubre de 1868 fue la dispersión por España de los que ya eran sacerdotes, mientras que muchos jóvenes novicios y estudiantes – con mayor riesgo de desvincularse de la Compañía – fueron conducidos por sus superiores a un exilio voluntario en casas o comunidades francesas:

"Los sacerdotes dispersos realizan una importante labor de pioneros y propagandistas. Los jesuitas veteranos roturaron nuevos campos apostólicos, que pronto habían de ser ocupados por los jóvenes que acababan su formación en el extranjero. Las conexiones entre ambos sectores eran constantes; tanto por la vinculación jurídica a los mismos superiores como por la constante comunicación de noticias e ideales."[6]

Alumnos españoles en Beaumont College (1869-1874)

Curso 1868-1869 (enero-agosto, 1869)

Ya dijimos que el último alumno español en ser admitido en Beaumont College antes de que finalizara el año 1868 fue Adrián de Yriarte, que llegó el 20 de septiembre, nada más empezar el curso 1868-1869.[7] Tendrán que pasar casi ocho

5 Manuel Revuelta González, La Compañía de Jesús restaurada (1815-1965), en: Los jesuitas en España y en el mundo hispánico, Teófanes Egido (coord.), Madrid, 2004, pp. 308-309.

6 Revuelta, La Compañía, tomo I (n. 3), p. 140.

7 Rodríguez Caparrini, Alumnos españoles (n. 1), pp. 34-35.

meses hasta que el lunes 10 de mayo de 1869 – en pleno rectorado del veterano P. Francis Clough S.J.[8] – se presente en Beaumont otro muchacho de ascendencia española, que figura en el registro de alumnos del internado como "Arthur Jimenez". La misma fuente[9] nos proporciona información sobre su fecha de nacimiento (4 de abril de 1856), el colegio del que procedía (Baylis House, Slough)[10] y los conocimientos que había adquirido allí (gramática latina, francés, aritmética), así como la clase a la que fue asignado a su llegada al establecimiento de Old Windsor (*Elements* y "Cuarta clase de Aritmética").[11] El catálogo de alumnos publicado con motivo de cumplirse los primeros 50 años de historia de Beaumont aporta un oportuno dato que nos permite identificar correctamente a Arturo Jiménez: pertenecía a la familia propietaria de la casa de comercio Jimenez & Sons, radicada en la *city* londinense (Fenchurch Street, 65).[12] Se trata, por tanto, de uno de los hijos del comerciante español naturalizado británico Alonso Jiménez Cantero (Casas Ibáñez, Albacete *c.* 1810 - Londres 1892), que había contraído matrimonio en La Habana, en 1841, con la cubana María Susana Marcos Díaz, perteneciente a una familia del mundo habanero de los negocios. Es posible que Arturo Jiménez Marcos hubiese nacido en la capital británica, pues su padre – cuyo patri-

8 Francis Clough, * 25. III. 1810 Liverpool, S.J. 26. III. 1829 Hodder, † 22. VI. 1891 Stonyhurst (Letters and Notices of the English Province S.J., 21/1891, pp. 131-137). El P. Clough fue rector de Beaumont College desde noviembre de 1867 hasta octubre de 1871.

9 Londres, Archivum Britannicum Societatis Iesu (= ABSI), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont. El prefecto de disciplina y el Padre ministro registraron también en sus respectivos diarios la entrada de Arturo Jiménez. ABSI, 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 10 de mayo de 1869; ABSI, 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 10 de mayo de 1869.

10 Baylis House, cuyo origen se remonta a 1823, fue probablemente el colegio católico privado de enseñanza primaria más antiguo de Inglaterra. Regentado desde sus inicios por la familia Butt, se cerró en 1907, para trasladarse al año siguiente desde Slough (cerca de Windsor) a la localidad de Uxbridge, ahora con el nombre de St James's Catholic Preparatory School. Edwin H. Burton, Baylis House, Salt Hill, Slough. Catholic School and Catholic Centre, 1830-1907, Slough *s.d.* [1923], © Arzobispo de Westminster.

11 Arturo Jiménez no tenía nociones de griego, lengua que comenzaba a estudiarse en la clase del curso "clásico y literario" denominada *Elements*, reservada generalmente para niños de 10-11 años. La "Cuarta clase de Aritmética" era la de menor nivel de exigencia de las cuatro que conformaban el curso de matemáticas.

12 The Beaumont Lists for Fifty Years, 1861-1911. Supplement to The Beaumont Review, Old Windsor 1911, p. 28.

monio antillano ascendía a mediados de siglo a unos 40 millones de reales – decidió trasladar su residencia y el centro de operaciones de la empresa desde Cuba a Gran Bretaña, donde abrió dos sucursales: una en Londres (1856) y otra en Liverpool (1857): "A la altura de 1870 la compañía de Alonso Jiménez ya posee un patrimonio cercano a los ochenta millones de reales, y es además propietaria de almacenes en Londres, Liverpool, Nueva Orleáns y Barcelona, y de tres buques transoceánicos consignados en Londres, Nueva Orleáns y Barcelona."[13]

El siguiente alumno de ascendencia española que llegó a Beaumont lo hizo el 26 de mayo de 1869, dieciséis días después que Arturo Jiménez.[14] Se trataba de "Salvador de Zulueta", nacido – según el registro de alumnos del colegio – el 12 de septiembre de 1854 y matriculado anteriormente en "un colegio jesuita de Cuba". Allí, de acuerdo con la misma fuente, no había aprendido nada de francés, pero sí tenía conocimientos de griego, latín, filosofía "y sólo el Cielo sabe qué más". Se decidió que Zulueta permaneciera "en expectativa de destino hasta septiembre",[15] aunque el Padre ministro – Richard Vaughan – especificó en su diario que el muchacho aspiraba a integrarse en la clase de los "filósofos",[16] una selecta institución establecida por el P. Clough poco después de tomar posesión como rector:

"A algunos de los alumnos de más edad se les concedía el privilegio de ocupar habitaciones privadas en la 'White House'; disfrutaban además de un comedor aparte, donde podían charlar durante las comidas. Estaban emancipados incluso de las restricciones que afectaban a los patios y salones de recreo. Estos filósofos cursaban sólo aquellas asignaturas

13 Ángel Bahamonde, José Cayuela, Londres, La Habana, Madrid. Un triángulo de intereses, en: Hacer las Américas. Las élites coloniales españolas en el siglo XIX, Madrid, 1992, p. 116.

14 Aquel 26 de mayo – miércoles – era el llamado *Derby Day*, día de celebración de la famosa carrera de caballos en Epsom (Surrey). Entre los alumnos de Beaumont hubo expectación por conocer cuál sería el purasangre ganador. ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 26 de mayo de 1869.

15 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

16 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 26 de mayo de 1869. Richard Vaughan, * 7. XI. 1826 Courtfield, S.J. 13. IX. 1842 Hodder, † 19. III. 1899 Liverpool (Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970, Rufo Mendizábal S.J. [ed.], Roma 1972, p. 169).

que más les interesaban académicamente. (...) Después de un tiempo, el colectivo de los filósofos fue trasladado al colegio de Stonyhurst, donde se unieron a sus homólogos de allí."[17]

La identificación cabal de Zulueta plantea cierta dificultad: debe tratarse con toda probabilidad de un hijo de Julián de Zulueta Amondo (Anúcita, Álava 1814 - La Habana 1878) – futuro primer marqués de Álava y primer vizconde de Casa Blanca – y de su primera mujer, Francisca de los Dolores Samá Mota (1826-1857), casados en la catedral de La Habana el 1 de octubre de 1842. De este matrimonio nacieron una niña (Josefa) y tres niños (Salvador, Eduardo y Ernesto). Sin embargo, Salvador de Zulueta Samá fue bautizado en la catedral habanera el 9 de julio de 1851,[18] por lo que no puede ser la misma persona que ingresó en Beaumont College. También queda descartado su hermano Ernesto, que nació en La Granja de San Ildefonso (Segovia) el 10 de julio de 1856.[19] Nuestra hipótesis es que el alumno de Beaumont a quien pretendemos identificar sea el segundo de los varones, Eduardo de Zulueta Samá, cuyo segundo nombre de pila bien pudiera ser Salvador, nacido en La Coruña en fecha que ignoramos, pero ciertamente entre 1851 y 1856. Los tres hermanos habían sido alumnos internos en el colegio jesuita de Belén (La Habana) antes de 1869, un hecho que refuerza la probabilidad de que nos encontremos efectivamente ante uno de los hijos de Julián de Zulueta.[20]

De origen humilde, Julián de Zulueta Amondo había llegado a Cuba a principios de la década de los treinta del siglo XIX en busca de prosperidad. En la época que nos ocupa era ya uno de los hacendados más ricos de la Isla, además de

17 William A. Heathcote S.J., Recollections of Beaumont of the past. "The Philosophers", en: The Beaumont Review, 109/1923, p. 269.

18 Francisco Xavier de Santa Cruz Mallen, Historia de familias cubanas, 9 vols., La Habana/Miami 1940-1988, IV, p. 452.

19 Santa Cruz, Historia de familias cubanas (n. 18), IV, p. 451.

20 Tanto Salvador de Zulueta Samá como su hermano Eduardo ingresaron en el Real Colegio de Belén el 4 de febrero de 1861, saliendo ambos el 15 de julio de 1866. En cuanto a Ernesto, permaneció en dicho colegio desde el 6 de octubre de 1862 hasta el 30 de julio de 1867. Álbum conmemorativo del quincuagésimo aniversario de la fundación en La Habana del Colegio de Belén de la Compañía de Jesús, La Habana 1904, p. 418.

concejal del Ayuntamiento de La Habana (1864-1870).[21] El origen de su patrimonio está vinculado a una herencia recibida en 1841 de su tío Tiburcio de Zulueta y también a su activa participación en el negocio ilegal de la trata de esclavos (africanos y culíes chinos), en el que también intervenían sus parientes los Zulueta de Londres:

"Los beneficios del tráfico negrero fueron el origen de la gran fortuna que en pocos años logró amasar [Julián de Zulueta], hasta convertirse en el bastión familiar del clan en Cuba, al asentar allí definitivamente sus negocios, al abrir casa comercial como prestamista en La Habana y adquirir varios ingenios, convirtiéndose así en uno de los primeros comerciantes-traficantes de esclavos de origen peninsular que accedían a la propiedad de la tierra y al ciclo de la producción del azúcar, compitiendo económica y socialmente con las rancias familias de hacendados criollos."[22]

Dada la existencia de fluidas relaciones comerciales entre la casa Zulueta & Co. de Londres y Julián de Zulueta Amondo, es fácil deducir que éste eligiera Beaumont College para su hijo aconsejado por el jefe de la compañía londinense, Pedro José de Zulueta Madariaga, cuyo hijo Francisco de Zulueta Willcox era alumno del colegio desde el 30 de mayo de 1865.[23] Por motivos que desconocemos, la estancia de Eduardo [Salvador] de Zulueta Samá en Beaumont fue – sin embargo – fugaz, pues salió del internado al terminar el curso 1868-69, tras sólo dos meses de permanencia.[24]

21 Julián de Zulueta ejerció diversos cargos municipales en el Ayuntamiento de La Habana entre 1860 y 1875: concejal (1860-1862), primer teniente de alcalde (1862-1864), concejal (1864-1870), alcalde Interino (1870-1871), primer teniente de alcalde (1870-1874) y alcalde corregidor (1874-1875). Eduardo Marrero Cruz, Julián de Zulueta y Amondo. Promotor del capitalismo en Cuba, La Habana 2006, pp. 32-43.

22 Ángel Bahamonde, José Cayuela, Entre España y el mercado mundial. El clan de los Zulueta (1823-1855), en: Hacer las Américas. Las élites coloniales españolas en el siglo XIX, Madrid, 1992, pp. 242-243.

23 Sobre la estancia de Francisco de Zulueta Willcox en Beaumont College (1865-1871), véase Rodríguez Caparrini, Alumnos españoles (n. 1), pp. 17-20.

24 ABSI (n. 9), PE/1, [Michael King S.J.], Lists from 1861-1886, *c.* 1911, f. 28. Cuando se confeccionó este listado de alumnos, Eduardo de Zulueta Samá vivía en Barcelona, si bien fallecería en Madrid el 3 de junio de 1913. De 1884 a 1886 fue diputado a Cortes por el distrito de Montilla (Córdoba). En 1880 se había casado con María de la Encarnación Reyna

Curso 1869-1870
José María Gordon Prendergast, Pedro Jover Tovar

El 21 de septiembre de 1869, recién comenzado el curso 1869-1870, se anota en el registro de alumnos la llegada de un "Joseph Maria Gordon". Los datos complementarios que aporta esta misma fuente son su fecha de nacimiento (18 de marzo de 1856), anterior colegio ("Edgbaston"), conocimientos ("Un poco de gramática griega. Latín, moderado. Un poco de francés. Reglas simples de la aritmética. Fracciones") y la clase a la que fue asignado (*Rudiments* y "Segunda clase de Aritmética").[25] No hay duda de que se trata de José María Gordon Prendergast, descendiente de los llamados Gordon de Wardhouse, una familia de origen escocés cuya conexión con España se remonta a mediados del siglo XVIII. El patriarca de los Gordon españoles fue Robert Arthur Gordon (1729?-1815), un católico natural de Beldorney (Aberdeen), quien en fecha incierta – hacia 1754 – se estableció en Cádiz, "en parte, quizás, a causa de sus simpatías jacobitas, o tal vez para ganarse la vida, pues los terratenientes escoceses [*lairds*] no podían mantener a todos sus hijos varones en casa. Los más jóvenes tenían que salir al mundo y buscarse el sustento."[26] Casado con una española, con quien no tuvo descendencia, Robert Arthur Gordon se dedicó inicialmente al comercio de exportación e importación de diversas mercancías, para especializarse poco después en el negocio de

Latorre, de la casa de los condes de Oricain, con la que tuvo tres hijos. Santa Cruz, Historia de familias cubanas (n. 18), IV, p. 451.

25 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont. José María Gordon confunde la fecha de ingreso en Beaumont College cuando afirma en su autobiografía que llegó al internado jesuita "a principios de 1870". José Maria Gordon, The Chronicles of a Gay Gordon, London 1921, p. 24.

26 John Malcolm Bulloch, Gay Gordons as Spaniards. The story of the Wardhouse family, en: The Scots Magazine, 20/1933, p. 103. Robert Arthur Gordon era uno de los hijos menores de James Gordon (noveno *laird* de Beldorney y primero de Kildrummy) y de Mary Gordon (hija y heredera del primer *laird* de Wardhouse). El primogénito de este matrimonio, John Gordon (1723-1760), heredaría las propiedades de Beldorney y Kildrummy tras la muerte de su padre en 1740. El décimo *laird* de Beldorney se casó con Margaret Smyth en 1745 – el año del levantamiento jacobita a favor del "joven pretendiente" Carlos Eduardo Estuardo (1720-1788) – y llegó a participar en la batalla de Culloden (1746), que eliminó la posibilidad de una restauración de los Estuardo en el trono británico. H. Gordon Slade, Beldorney Castle, Aberdeenshire. An early Z-plan tower house, en: Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland, 105/1972-1974, pp. 264-265, 278-279.

vinos de Jerez. Sabemos que hacia 1774 compró con William Dalrymple varias bodegas bien surtidas en Jerez de la Frontera – "Nuestros pedidos desde Inglaterra son muy numerosos últimamente",[27] escribió ese año – hasta que en 1789-1790 edificó las suyas propias en la calle Clavel de la misma ciudad.[28] Para esta última fecha ya había constituido Robert Arthur en Jerez una empresa bodeguera con sus sobrinos James Arthur Gordon (1759-1824) y Robert Gordon (1763-1802), a quienes – dada la prosperidad del negocio vinatero – hizo venir desde Escocia. A los tres miembros de la familia Gordon que acabamos de mencionar se agregaría desde Aberdeen a comienzos de la década de los noventa del siglo XVIII su pariente John David Gordon Boyd (1774-1850) – primogénito de Charles Edward, cuarto *laird* de Wardhouse –, con objeto de aprender los rudimentos del negocio vinatero en las viñas y bodegas de la familia. Retirado Robert Arthur Gordon definitivamente de la empresa en 1794, John David forma con sus tíos James Arthur, Robert y Charles (hermano del anterior) una nueva sociedad para la exportación de *sherry* a las Islas Británicas bajo la denominación de Gordon y Cía.:

"El negocio continuó viento en popa y entró en el XIX ocupando un lugar preeminente entre las casas exportadoras jerezanas. De la importancia de esta firma comercial se hizo eco Richard Ford en su libro *Gatherings from Spain* [1846], diciendo: 'El consumo del *sherry* cobró nuevos bríos a finales del siglo pasado merced a la familia Gordon, cuyas casas en Jerez de la Frontera y el Puerto de Santa María, con toda justicia, merecen figurar entre las primeras del país.'"[29]

John David Gordon – futuro quinto *laird* de Wardhouse – se casa en Jerez en 1805 con María del Carmen Beigbeder Ducoin, de cuyo matrimonio nacerán seis niños y dos niñas. El

27 Archivo del Colegio de Escoceses de Valladolid, carta de Robert Arthur Gordon a John Geddes (rector del Colegio de Escoceses de Valladolid), Cádiz/Jerez [1774], 51/3/11.13 (reproducida en: Maurice Taylor, The Scots College in Spain, Valladolid 1971, p. 100).

28 Javier Maldonado Rosso, La formación del capitalismo en el Marco del Jerez, Madrid 1999, p. 174.

29 Rodrigo de Molina, Jerez. En la ruta de Lord Byron, en: La Voz del Sur, 28 de abril de 1977, s. p.

segundo hijo varón, Carlos Pedro Gordon Beigbeder (1814-1897), casará a su vez en 1838 con la gaditana Elena María Prendergast Gordon (1821-1897), siendo en total 11 el número de hijos habidos de esta unión. Uno de ellos – el penúltimo – fue precisamente José María Gordon Prendergast, que vino al mundo en Jerez de la Frontera y fue bautizado el 19 de marzo de 1856 – un día después de su nacimiento – con los nombres de José María, Jacobo, Rafael, Ramón, Francisco, Gabriel, del Corazón de Jesús.[30] Al igual que su padre anteriormente (1820-1850), Carlos Pedro Gordon Beigbeder fue vicecónsul de Gran Bretaña en Jerez, hasta 1861. A la muerte de aquel en 1850, Carlos Pedro se hizo cargo con sus hermanos de la empresa vinatera Pedro Beigbeder y Cía. (heredada por John David de su suegro),[31] sociedad que se transformaría nueve años más tarde en Gordon Beigbeder Hermanos.[32]

En el primer capítulo de su autobiografía, titulada *The Chronicles of a Gay Gordon* (1921), José María Gordon Prendergast recuerda someramente cómo fue su infancia en Andalucía. Con respecto a los colegios que frecuentó entonces, escribe lo siguiente:

"Mis primeros años escolares en España fueron bastante rutinarios. Después de asistir a un colegio en Jerez, regen-

30 J. M. Bulloch, By way of introduction, en: Gordon, The Chronicles (n. 25), p. 1.

31 John David Gordon Boyd se había separado de la casa Gordon y Cía en diciembre de 1847, quedando desde entonces como únicos socios los hermanos Salvadora (1782-1858) y Jacobo Pedro (1794-1855) Gordon Archimbaud. La empresa comenzó a experimentar dificultades a partir de la muerte de Jacobo Pedro, siendo su hijo José Carlos Gordon Villaverde el que, para evitar la inminente quiebra, llegó a un acuerdo con Larios Hermanos, de Málaga. En 1857 retoma el negocio en solitario y en 1868 se asocia con William Mitford, con quien forma José C. Gordon y Cía. Mitford se retira en 1872, dando paso a Felipe Norman. La nueva sociedad fue a la quiebra y quedó disuelta el 26 de diciembre de 1878. Archivo Municipal de Jerez de la Frontera, Fondo Soto Molina, legajo 12, E.226, ff. 29, 47, Artículo de Soto Molina (?) sobre la historia de la familia Gordon en Jerez, sin título, mecanografiado, fol. 20-53, s. a.; Sophie Lignon-Darmaillac, Les grandes maisons du vignoble de Jerez (1834-1992), Madrid 2004, p. 180.

32 La sociedad Gordon Beigbeder Hermanos quedaría disuelta en 1872. Carlos Pedro Gordon Beigbeder y su hijo Arturo León Gordon Prendergast (1850-1907) formaron entonces Gordon Beigbeder e Hijo, empresa que duró hasta que el 1 de febrero de 1885 se retiró de ella el citado Arturo León: "Desde entonces siguió sólo el Don Carlos, bajo el nombre de 'Carlos P. Gordon', aunque residiendo ya en Londres y sin bodegas en Jerez." Archivo Municipal de Jerez de la Frontera (n. 31), Artículo de Soto Molina (?) sobre la historia de la familia Gordon en Jerez, fol. 47.

tado por Don José Rincón, fui al internado jesuita de Puerto Real durante un año. Se estaba construyendo un nuevo colegio en [El] Puerto [de] Santa María, al cual se trasladó el anterior, habiendo progresado desde entonces. Actualmente es uno de los mejores internados del sur de España."[33]

Efectivamente, José María Gordon fue uno de los 58 alumnos que se matricularon en el colegio de San Luis Gonzaga cuando éste abrió sus puertas en una casa alquilada de la villa de Puerto Real (Cádiz) en septiembre de 1864.[34] Cursó José María aquel año inaugural la instrucción primaria, si bien no pudo presentarse al examen de ingreso en segunda enseñanza en el Instituto Provincial de Jerez de la Frontera – al que estaba incorporado el colegio – hasta septiembre de 1866, una vez que hubo cumplido los 10 años.[35] Volvió, pues, a ser asignado a la clase de rudimentos durante el curso 1865-1866, que transcurrió ya en su totalidad en El Puerto de Santa María, en el edificio que había sido Hospicio misionero de Indias de la Compañía de Jesús. Es posible que José María Gordon comenzara su primer año de bachillerato en el colegio de los jesuitas de El Puerto, si bien no llegaría a completar allí el curso 1866-67. Al morir sin descendencia en Madrid – en mayo de 1866 – Juan José Gordon Prendergast, primo hermano de José María, el mayorazgo de Wardhouse pasó al padre de éste, Carlos Pedro Gordon Beigbeder, quien se trasladó a Escocia con su familia – probablemente a principios del año 1867 – para tomar posesión de la herencia. El propio José María Gordon asegura en sus memorias que cuando emprendió el viaje desde Jerez no sabía hablar inglés: "Ni una palabra excepto dos – *all right* –, las cuales dirigí a todas las personas que me encontré nada más llegar a Dover y durante todo el trayecto a Londres."[36] Fue el guarda-

33 Gordon, The Chronicles (n. 25), p. 19.

34 Alcalá de Henares (Madrid), Archivo de la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús, sección 2, estante 2, archivador 5, legajo 774.6, Lista de los alumnos del colegio de San Luis Gonzaga en Puerto Real durante el curso de 1864-1865. Sobre el curso inaugural en Puerto Real, véase Bernardo Rodríguez Caparrini, El Colegio de San Luis Gonzaga de la Compañía de Jesús en Puerto Real (1864-1865), en: V Jornadas de Historia de Puerto Real, Puerto Real, 1998, pp. 188-203.

35 José María Gordon fue calificado con sobresaliente en este examen. Jerez de la Frontera, Archivo del Instituto Padre Luis Coloma, Actas de exámenes, tomo 6 (1866-1867), f. 9r.

36 Gordon, The Chronicles (n. 25), pp. 23-24.

bosques principal de Wardhouse, llamado Thomas Kennedy, el que enseñó a José María los rudimentos del inglés durante unos seis meses, transcurridos los cuales fue enviado al Oratory School de Edgbaston (Birmingham), donde ya cursaba estudios su hermano Pedro Carlos.[37] De su estancia en este colegio (1867-1869) recuerda Gordon la categoría humana de su fundador, el futuro cardenal John Henry Newman "ese ascético y santo hombre", a quien tuvo entonces el privilegio de oír tocar el violín. Con menos agrado evoca la figura del "amable y temido" P. Ambrose St John, director del Oratorio, dado que este fiel amigo de Newman fue el encargado de corregir sus faltas de disciplina con una vara de abedul.[38] No menciona José María Gordon a ningún profesor del Oratory School, colegio en el que sin duda coincidió con el joven poeta Gerard Manley Hopkins, un flamante converso al catolicismo – recientemente titulado en Lenguas Clásicas por la Universidad de Oxford – que impartió clases en Edgbaston desde septiembre de 1867 hasta abril de 1868.[39]El domingo 26 de septiembre de 1869, el prefecto de disciplina, William Dubberley, anotó en su diario la llegada de "un nuevo filósofo, Francis Jover".[40] Además de su asignación a la clase de los filósofos, el registro de alumnos del colegio añade la

37 Pedro Carlos Gordon Prendergast había llegado al Oratorio en 1866. Salió en 1868 y poco después ingresó en la Compañía de Jesús (Provincia Inglesa), desempeñando al final de su vida los cargos de procurador (1903-1906) y rector (1906-1907) de Stonyhurst College. Pedro Carlos Gordon, * 17. II. 1852 Jerez de la Frontera, S.J. 24. III. 1870 Roehampton, † 28. IV. 1907 Stonyhurst (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 205). Otro hermano mayor de José María, llamado Arturo León (1850-1907), estuvo también en el Oratory School, de 1865 a 1867. En el registro de alumnos del colegio figura asimismo Alejandro Gordon Doz (Jerez de la Frontera, 1850), primo hermano de los Gordon Prendergast, alumno de 1866 a 1869 y posteriormente monje carmelita. School Register of the Oratory School, 1859-1929, en: Oratory School Magazine, 124/1966-1967, p. 113.

38 Gordon, The Chronicles (n. 25), p. 20.

39 G. M. Hopkins hizo ejercicios espirituales durante diez días (27 abril-7 mayo, 1868) en el noviciado jesuita de Roehampton con objeto de poner a prueba su vocación religiosa. Una semana después solicitó su admisión en la Compañía de Jesús, solicitud que fue aceptada ese mismo mes de mayo de 1868. Alfred Thomas S.J., Hopkins the Jesuit. The Years of Training, London 1969, pp. 8-10; Philip A. Ballinger, The Poem as Sacrament. The Theological Aesthetic of Gerard Manley Hopkins, Louvain 2000, p. 9. Gerard Manley Hopkins, * 28. VII. 1844 Stratford, S.J. 7. IX. 1868 Roehampton, † 8. VI. 1889 Dublín (DHCJ II, p. 1953).

40 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 26 de septiembre de 1869. William Dubberley, * 12. VIII. 1844 Monmouth, S.J. 15. IX. 1862 Roehampton, † 20. IX. 1896 Liverpool (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 158).

siguiente información sobre Jover: sus nombres de pila ("Pedro, Francisco, José, Cecilio"), fecha de nacimiento (26 de noviembre de 1853), formación académica anterior ("bachiller en el Instituto de Almería")[41] y conocimientos adquiridos ("Nada de griego. Casi nada de francés. Un poco de latín").[42] Estos datos son más que suficientes para poder identificar a este muchacho como el almeriense Pedro Jover Tovar, hijo de Francisco Jover Berruezo (1823-1878) y de María Dolores Tovar García. El Sr. Jover Berruezo, de ascendencia catalana, era diputado por la circunscripción de Almería – desde las elecciones a Cortes Constituyentes celebradas en enero de ese mismo año 1869 – y con anterioridad había sido regidor (1855) y alcalde presidente (1859-1863) del Ayuntamiento de dicha población costera del Mediterráneo.[43] Al trasladarse a Inglaterra, Pedro Jover seguía los pasos de su padre, quien tras obtener a los 13 años el grado de bachiller en Filosofía, "y siguiendo sus inclinaciones, hizo diversos viajes por el extranjero, que no fueron sin provecho para su educación. Aparte el estudio comparativo de costumbres e instituciones, aprendió diferentes idiomas que posee con perfección."[44]

Salvador de Zulueta González de la Mota, Juan José Bedoya Ruiz, Francisco Lassaletta Fesser

Distintos fueron los motivos que llevaron al gaditano Salvador de Zulueta González de la Mota a ingresar en Beaumont College el sábado 2 de octubre de 1869. Salvador, nacido el día de Navidad de 1856, era hijo de Antonio de Zulueta Madariaga y de Ana González de la Mota Velázquez y, por

41 Se ha conservado el expediente académico de Pedro Jover, que cursó seis años de bachillerato en el Instituto de Segunda Enseñanza de Almería entre 1863 y 1869. El grado de bachiller lo obtuvo el 13 de mayo de 1869, con la calificación de sobresaliente en los tres ejercicios. Almería, Archivo Histórico del Instituto Nicolás Salmerón y Alonso, Expediente personal de Pedro Jover Tovar, sin clasificar.

42 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont. Por una copia legalizada de la partida de bautismo de Pedro Jover Tovar sabemos que en realidad había nacido el 22 de noviembre de 1853 a las dos y media de la madrugada, siendo el día 26 la fecha en que fue bautizado en la iglesia del Sagrario de Almería. Madrid, Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Expediente de Pedro Jover Tovar, signatura P142, expediente 6990.

43 Ángel Fernández de los Ríos (dir.), La Asamblea Constituyente de 1869. Biografías de todos los representantes de la nación, Madrid 1869, pp. 284-285.

44 Fernández de los Ríos, La Asamblea Constituyente de 1869 (n. 43), p. 284.

tanto, sobrino carnal de Pedro José de Zulueta Madariaga (segundo conde de Torre Díaz) y primo hermano de Francisco de Zulueta Willcox, alumno todavía en Beaumont. Como ya sabemos, el conde de Torre Díaz estaba al frente de la casa de comercio Zulueta & Co. de Londres, mientras que su hermano Antonio era el representante de la empresa en Cádiz. El banquero Antonio de Zulueta había sido uno de los más activos promotores del colegio jesuita de San Luis Gonzaga, desempeñando el cargo de secretario de la sociedad fundadora del mismo. Tras funcionar inicialmente (1864-1865) en una casa alquilada de Puerto Real (Cádiz), el colegio de segunda enseñanza de San Luis Gonzaga se trasladó a la cercana población de El Puerto de Santa María, instalándose de manera provisional (1865-1866 y 1866-1867) en el antiguo Hospicio de Indias de la Compañía de Jesús. Salvador de Zulueta cursó dos años de instrucción primaria en los locales del Hospicio, mientras se terminaba de construir el nuevo colegio junto al derruido ex convento de San Francisco. Salvador fue uno de los 175 alumnos (155 internos y 20 externos) que estrenó en septiembre de 1867 el edificio de la plaza de San Francisco (hoy del Ave María). Allí cursa el primer año de bachillerato, pero como consecuencia del estallido de la Revolución de Septiembre tiene que interrumpir sus estudios de segundo año sólo 15 días después de la apertura del curso 1868-1869. Efectivamente, el sábado 19 por la tarde llega al colegio de San Luis Gonzaga para entrevistarse con el Padre rector, Bartolomé Munar Capo,[45] el capitán de fragata Emilio Barreda Pérez, uno de los oficiales de la fragata blindada *Zaragoza*. Traía un mensaje urgente del brigadier Topete avisando del peligro de que fuesen asaltados por la multitud tanto el colegio como el noviciado de La Victoria y ofreciendo un vapor para conducir de madrugada a los jesuitas al amparo de las fragatas fondeadas en la bahía. El rector Munar, que se encontraba gravemente enfermo, ordenó la salida de los alumnos y de los religiosos, quedando el colegio protegido por una guardia de carabineros. Casi medio centenar de jesuitas de las dos comunidades de El Puerto zarparon de Cádiz el día 21 de septiembre con rum-

45 Bartolomé Munar, * 5. X. 1815 Costix, Mallorca, S.J. 14. IV. 1832 Madrid, † 24. V. 1869 Lora del Río (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 64).

bo a Gibraltar; hasta entonces estuvieron refugiados en los domicilios particulares de Bartolomé Vergara Vegas (uno de los principales accionistas del colegio), Carmen Ortiz, Faustino de Arbe Carrasquedo y Francisco de Paula Costas Barreda (médico cirujano). En la quinta El Cerrillo, propiedad del bodeguero Tomás Osborne Böhl de Faber, permanecerían alojados durante 15 días cuatro novicios y el escolar Rafael de los Reyes.[46] Otros 50 jesuitas – escolares en periodo de formación en su mayoría – permanecieron en El Puerto hasta el 4 de octubre de 1868, ocultos en las casas de las familias que les habían dado acogida.[47] Salieron pocas horas antes de que la Junta Revolucionaria local que se formó en los primeros días de la revolución, "por aclamación del pueblo", acordara por unanimidad – siguiendo el ejemplo de la Junta de Sevilla – expulsar de la ciudad a los miembros de la Compañía de Jesús, dándoles 48 horas de plazo, pasado el cual sería declarado rebelde todo jesuita que permaneciese en la población. Tomó también la Junta el acuerdo de "incautarse a nombre del Estado de todos los bienes de la Compañía de Jesús, sin perjuicio de que al retirarse los individuos de la misma puedan llevar consigo las ropas y demás objetos de su uso."[48]

El decreto de supresión de 12 de octubre de 1868 (convertido en ley en junio del año siguiente) impedía cualquier posibilidad de que la Compañía de Jesús reiniciara la actividad docente en el colegio de San Luis Gonzaga. Esta circunstancia influiría sin duda en la decisión que tomó Antonio de Zulueta Madariaga de enviar a su hijo Salvador a educarse con los jesuitas de Old Windsor. Es curioso que uno de los argumentos que el Sr. Zulueta esgrimiera en favor de la fundación del colegio de San Luis Gonzaga fuese "la necesidad de un colegio de segunda enseñanza que, bien situado, evitase la salida de los jóvenes para Inglaterra, Alemania y otras partes donde, en cambio de una instrucción, no siempre perfecta y

46 Rafael de los Reyes, * 30. X. 1847 Granada, S.J. 23. X. 1863, † 2. X. 1918 Ciempozuelos (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 265).

47 Sobre la huida de las dos comunidades de jesuitas que había en El Puerto de Santa María en 1868, véase Rafael de los Reyes, Vida del hermano Ramón Gorosta, Madrid 1892, pp. 123-164; Revuelta, La Compañía, tomo I (n. 3), pp. 33-42.

48 Archivo Histórico Municipal de El Puerto de Santa María, Junta Revolucionaria 1868, sesión n.º 12, 4 de octubre 1868, punto 3º, legajo 137, f. 59r.

acabada, dejan los jóvenes la fe y las buenas costumbres."[49] A su llegada al internado de Beaumont, Salvador de Zulueta fue asignado a la clase de *Figures* (11-12 años), aunque por su edad debería haber sido encuadrado en el nivel inmediatamente superior (*Rudiments*, 12-13 años).

Probablemente esto se debió a que, como consta en el registro de alumnos, Salvador no sabía inglés y sólo era capaz de "poner una frase sencilla en latín"; tampoco tenía conocimientos de griego, ni de francés.[50]

Es muy posible que Salvador de Zulueta González de la Mota viajara a Inglaterra en compañía de otro muchacho que figura en el registro de alumnos como "Juan José Bedoya", pues ambos ingresaron en el colegio el mismo día, 2 de octubre de 1869. Bedoya, nacido el 17 de febrero de 1852, había estado escolarizado previamente – durante seis cursos en total, según el registro de Beaumont – en los colegios jesuitas de Carrión de los Condes (Palencia) y de El Puerto de Santa María.[51] No cabe duda de que nos encontramos ante el gaditano Juan José Bedoya Ruiz, hijo de Francisco de Paula y de María del Rosario, pues un alumno así llamado cursó segundo, tercero y cuarto de bachillerato en el colegio de San Luis Gonzaga de El Puerto entre 1865 y 1868.[52] Juan José era huérfano de padre cuando ingresó en Beaumont College: el Sr. Bedoya, natural de Carrejo (Santander), había fallecido en Cádiz el 4 de septiembre de 1856 a los 33 años de

49 [Enrique del Portillo S.J.], La Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, 1880-1914. Reseña histórica ilustrada de su formación, casas y ministerios, Madrid 1916, p. 36.

50 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont. En este registro se anotó también que Salvador de Zulueta procedía del colegio de San Luis Gonzaga de El Puerto de Santa María, si bien se indica que estuvo escolarizado allí cuatro cursos, cuando sabemos que llegó a completar sólo tres. Cuando el prefecto Dubberley registró la llegada de Zulueta en su diario, apostilló que el muchacho no sabía hablar "ni una palabra de inglés." ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 2 de octubre de 1869.

51 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

52 Bernardo Rodríguez Caparrini, Personal y alumnado del colegio de San Luis Gonzaga de la Compañía de Jesús en El Puerto de Santa María entre 1865 y 1868, en: Revista de Historia de El Puerto 18/1997, p. 88. Juan José Bedoya aparece incluido en una relación de alumnos del colegio de San Luis Gonzaga de Puerto Real, si bien en las actas del Instituto Provincial de Jerez de la Frontera no consta que se examinara de las asignaturas de primer año de bachillerato en junio de 1865. Alcalá de Henares, Archivo Histórico (n. 34), Lista de los alumnos del colegio de San Luis Gonzaga en Puerto Real durante el curso de 1864-1865, sección 2, estante 2, caja 5, legajo 774.6, sin foliar; Jerez de la Frontera, Archivo (n. 35), Actas de Exámenes (1864-1865), tomo 4, ff. 78^{r}, 79^{r}.

edad.[53] En cuanto a los conocimientos que Juan José Bedoya había adquirido en los internados de España, el registro de alumnos del colegio enumera los siguientes: "Un poco de griego. ¡Un sinfín de autores latinos! Un poco (muy) de francés. Geometría y álgebra."[54] No hay datos sobre su nivel de inglés, pero las autoridades académicas de Beaumont consideraron que Juan José tenía un grado de instrucción y una edad (17 años) suficientes como para encuadrarlo en la clase de los filósofos. Junto al resto de los integrantes de este selecto grupo de estudiantes (entre los que se encontraba su compatriota Pedro Jover) y la comunidad jesuita del colegio, Bedoya tuvo el privilegio de ser convocado por el prefecto de disciplina el 10 de octubre de 1869 para oír la lectura del reglamento del colegio, algo que se hacía "por primera vez en Beaumont."[55] Una semana después, durante un partido de fútbol, el corpulento alumno Frederick Barff le puso un ojo morado a José María Gordon, que tuvo que ser atendido por un médico, en tanto que un hermano coadjutor le asistió durante la noche.[56] Arturo Jiménez Marcos, otro alumno de ascendencia española a quien ya conocemos, fue "ascendido" en el curso 1869-1870 a la clase de *Figures*, donde tuvo como compañero a Salvador de Zulueta González de la Mota. Arturo Jiménez hizo su Primera Comunión en el colegio el 8 de diciembre de 1869, festividad de la Inmaculada Concepción, el mismo día que era elegido secretario de la congregación mariana el joven Francisco de Zulueta Willcox, también – como ya sabemos – descendiente de españoles.[57]

53 Una hermana de Juan José Bedoya Ruiz, llamada Isabel, falleció – con sólo un año – ocho días después que su padre, según consta en la lápida del doble nicho del cementerio de Cádiz que guarda los restos de ambos. Alberto Ramos Santana, La burguesía gaditana en la época isabelina, Cádiz 1987, p. 498. Hay reproducción fotográfica de la lápida en la p. 504 de la precitada obra.

54 ABSI (n. 9), Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

55 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 10 de octubre de 1869.

56 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 17 de octubre de 1869. Frederick Barff (1852-1900) era hijo del profesor Frederick Settle Barff (1823-1886), que enseñó química en Beaumont de 1868 a 1885. En la época que nos ocupa, el profesor Barff se desplazaba hasta el colegio una vez a la semana desde Londres, en cuya Universidad impartía docencia. The History of St. Stanislaus' College, Beaumont. A Record of Fifty Years, 1861-1911, Francis Devas S.J. (ed.), Old Windsor 1911, pp. 36, 146.

57 ABSI (n. 9), 5/2/17, Beaumont First Communions, Confirmations, etc., año 1869; ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 8 de diciembre de 1869. Sin duda, el padre de Arturo

Cuando llegaron las vacaciones de Navidad, el único alumno español que las pasó en el colegio fue Juan José Bedoya, que fue invitado a compartir el desayuno del día 25 de diciembre con los miembros de la comunidad de Beaumont.[58] Tres días después tuvo Bedoya una mala caída mientras patinaba en el hielo: se golpeó en la frente y estuvo aturdido durante unos minutos.[59] El 11 de enero de 1870, el colegio contrató al célebre profesional del críquet John Lillywhite (1826-1874) como entrenador de los alumnos y mantenedor del terreno de juego para la temporada que comenzaría el 1 de mayo. José María Gordon, que perteneció al equipo titular de críquet de Beaumont, tuvo el privilegio de recibir lecciones de Lillywhite, a quien recuerda en sus memorias vistiendo un elegante sombrero de copa.[60] El 21 de enero, sólo diez días después de esta contratación, llega al internado jesuita como nuevo alumno un "Francis de Lassaletta", que – según el registro del colegio – había nacido el 21 de septiembre de 1855 y había estudiado previamente en el colegio de San Luis Gonzaga (El Puerto de Santa María) durante "dos años" y en el de Oscott (Birmingham) durante ocho meses. A pesar de que tenía 14 años cumplidos, Lassaletta fue asignado a la clase de *Figures* y a la "Tercera clase de Aritmética", pues sus conocimientos eran más bien escasos: "Nada de griego. Muy poco latín. Sabe leer en francés, pero no lo habla. Poca aritmética."[61] Este muchacho no puede ser otro que Francisco Lassaletta Fesser, quien en realidad había permanecido cuatro cursos académicos (1864-1868) en el colegio de San Luis Gonzaga: uno de instrucción primaria en Puerto Real, seguido de otros tres en El Puerto de Santa María (dos de instrucción primaria más uno de primero de bachillerato).[62]

Jiménez y el de Francisco de Zulueta se conocían bien: la empresa de Alonso Jiménez Cantero realizó entre 1848 y 1878 varias operaciones comerciales en Londres y Madrid asociada a Zulueta & Co. Bahamonde, Cayuela, Londres (n. 13), p. 114.

58 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 25 de diciembre de 1869. También desayunó con la comunidad otro alumno de la clase de los filósofos llamado Edward Delisle.

59 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 28 de diciembre de 1869.

60 John Lillywhite percibiría £2 con 10 chelines a la semana por sus servicios como profesional, más otros 10 chelines semanales por el mantenimiento del campo de críquet. ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 11 de enero de 1870; Gordon, The Chronicles (n. 25), p. 25.

61 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

62 Alcalá de Henares, Archivo Histórico (n. 34), Lista de los alumnos del colegio de San Luis

Lassaletta debió ser uno de los primeros ex alumnos del colegio de San Luis Gonzaga (si no el primero de ellos) en salir de España tras la Revolución de 1868 con objeto de continuar su educación en Inglaterra, pues en un listado de antiguos alumnos de Oscott College consta que ingresó en este colegio-seminario católico situado en el extrarradio de la ciudad de Birmingham (Staffordshire) en septiembre de 1868 y que permaneció en el mismo hasta mediados del año 1869.[63] No sabemos con certeza los motivos por los que Francisco Lassaletta cambió de colegio tras su estancia de ocho meses en Oscott,[64] un centro educativo que gozó de una excelente reputación académica y social durante el mandato de James Spencer Northcote, presidente de 1860 a 1877.[65] También ignoramos si Lassaletta regresó a Andalucía para pasar las fiestas de Navidad con su familia antes de ser admitido en Beaumont College el 21 de enero de 1870. Aunque nacido en Jerez de la Frontera, Francisco tenía su residencia habitual en El Puerto de Santa María, ciudad en la que el cabeza de familia – el comerciante gaditano Mariano Lassaletta Fesser – había establecido un negocio de exportación de vino de Jerez (Mariano Lassaletta y Compañía):[66] en el n.º 11, bajo, de la calle Larga figura censado en 1868 Francisco Lassaletta con su padre, madrastra (Josefa Vergara Marichalar), hermanos (Ángela, Eduardo y Juan), hermanastros (Bartolomé, Juana y Rufino) y empleados domésticos (un mayoral, cuatro sirvientes y un cocinero).[67]

Gonzaga en Puerto Real durante el curso de 1864-1865, sección 2, estante 2, caja 5, legajo 774.6, sin foliar; Rodríguez Caparrini, Personal y alumnado (n. 52), p. 91.

63 Lay and Divinity Students, 1794-1889, en: The Oscotian, Special Number/1889, p. 76.

64 Aunque el prefecto Dubberley nos proporcionará una pista al escribir en su diario más de un año después que el padre de Francisco Lassaletta se presentó en el colegio "deseando saber cómo se portaba su hijo." ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 4 de marzo de 1871.

65 St. Mary's College (más conocido como Oscott) se fundó en 1794 con el doble objetivo de educar a los jóvenes católicos de clase social alta y de formar a los futuros sacerdotes del distrito eclesiástico. A partir de 1889, Oscott dejó de aceptar alumnos laicos, convirtiéndose exclusivamente en seminario de la diócesis (hoy archidiócesis) de Birmingham. Con respecto a la labor realizada por James Spencer Northcote en Oscott durante su presidencia, véase Dictionary of National Biography. Second Supplement, 3 vols., Sir Sidney Lee (ed.), London 1912, III, pp. 26-27; Judith F. Champ, Oscott, Birmingham 1987, pp. 13-16.

66 Fátima Ruiz-Lassaletta, Casa de abuela, Jerez de la Frontera 1988, p. 37.

67 Archivo Histórico Municipal de El Puerto (n. 48), legajo 1174, tomo 3, cuaderno 34, f. 246, Padrón vecinal 1868.

El lunes 14 de febrero de 1870 recibieron los internos *montones* de tarjetas de felicitación por el día de San Valentín, una jornada en la que dieron comienzo además las clases de esgrima. No sabemos si entre los destinatarios de estas *valentines* hubo algún alumno español, aunque sí nos consta que José María Gordon Prendergast ingresó el sábado posterior en la enfermería del colegio a causa de un ataque de difteria. Su padre y uno de sus hermanos (probablemente Pedro Carlos) se desplazaron a Old Windsor un día después, pasando este último la noche del domingo en el colegio.[68] Por su parte, Arturo Jiménez se fue "repentinamente" a su casa de Londres la tarde del 2 de marzo, sin que sepamos el motivo de su partida ni el tiempo que estuvo ausente del internado.[69] En el mes de abril será José María Gordon el que viaje a Londres en dos ocasiones para visitar a miembros de su familia: el fin de semana del 2 al 3 va a la capital a ver a una hermana, mientras que el día 10 (Domingo de Ramos) lo encontramos en Roehampton (Gran Londres), donde su hermano Pedro Carlos pasaba su primera Semana Santa como novicio jesuita.[70]

José María Martínez de Campos, Manuel de Pomar, José Roda Spencer

Muy poco antes, el 8 de abril de 1870 (Viernes de Dolores), se anota en el registro de Beaumont la llegada de "Jose Maria de Campos (conde de Santovenia)". Según la misma fuente, este muchacho había estudiado durante ocho meses en un colegio de Madrid llamado San Luis Gonzaga y posteriormente tuvo un profesor particular durante un año. Consta además en el registro que nació el 19 de marzo de 1856, si bien se trata de una fecha errónea, pues la persona que nos ocupa, José María, Bruno, del Rosario, de la Merced Martínez de Campos Martín de Medina (tercer conde de Santovenia), vio la luz en La Habana el 6 de octubre de 1855, siendo bautizado en el oratorio del palacio episcopal de esta ciudad por el obispo Francisco Fleix Solans el 22 del mes si-

68 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 14, 19 y 20 de febrero de 1870.

69 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 2 de marzo de 1870.

70 A finales del mes de abril – miércoles 27 – se le autoriza a desplazarse hasta el hogar paterno en Escocia, donde pasa algunos días. ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 2, 3, 10 y 27 de abril de 1870.

guiente.[71] Por su edad, a José María le habría correspondido como mínimo la clase de *Grammar* (13-14 años), si bien se le destinó a la de *Elements* (10-11 años) y a la "Cuarta clase de Aritmética". Sus limitados conocimientos debieron influir en esta decisión: "Nada de griego. Las cuatro conjugaciones de la gramática latina (¡Las cuales no se sabe!). Nada de francés. Es capaz de entender el inglés. En aritmética, las cuatro reglas simples."[72] José María Martínez de Campos Martín de Medina era el hijo primogénito de José María Martínez de Campos de la Vega (Sevilla 1792 - La Habana 1865), segundo conde de Santovenia, y de Elena Martín de Medina Molina (Ceiba Mocha, Matanzas 1820 - París 1880), casados en la parroquia del Sagrario de la catedral de La Habana el 30 de noviembre de 1854. De este matrimonio nacerían, además, dos hijas: Serafina (1856) y María de las Mercedes (1859). El segundo conde, que fue abogado y coronel de Caballería del Regimiento de Milicias de la plaza de Matanzas, perteneció a una antigua familia hispano-cubana de hacendados productores de azúcar. Entre sus numerosos nombramientos se encuentran los de miembro de mérito de la Sociedad Patriótica de Amigos del País de La Habana, diputado perpetuo de la Real Casa de Beneficencia y Maternidad de La Habana, Gran Cruz de la Orden de Carlos III y caballero de la de Alcántara.[73] En el momento de ingresar en Beaumont College, José María ostentaba efectivamente el condado de Santovenia, pues había sucedido a su padre en dicho título el 1 de agosto de 1867.[74] En el mes de mayo de este último año, la condesa viuda de Santovenia se había casado en terceras nupcias con el ilustre general riojano Domingo Dulce Garay (1808-1869), primer marqués de Castell Florite, capitán general de Cuba (de 1862 a 1866 y de enero a junio de 1869).[75] Los Santovenia habían abandonado Cuba tras el primer mandato del general Dulce en la Isla: "A partir de esa fecha, y coincidiendo con el estallido de la Guerra de los Diez Años y la muerte

71 Rafael Nieto Cortadellas, Dignidades nobiliarias en Cuba, Madrid 1954, p. 553.

72 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont. La palabra *understand* aparece enfatizada en el original.

73 Santa Cruz, Historia de familias cubanas (n. 18), III, p. 278.

74 Santa Cruz, Historia de familias cubanas (n. 18), III, p. 279.

75 Elena Martín de Medina Molina casó la primera vez con Juan de la Cruz van der Putter Writting, regidor del ayuntamiento de Matanzas. Nieto, Dignidades (n. 71), p. 552.

de Dulce en 1869, la madre del tercer conde, Elena Martín [de] Medina, gestionó desde su residencia en París la liquidación de parte de sus bienes antillanos, adquiriendo con este capital diversas propiedades en Francia, Gran Bretaña y España."[76] El gaditano Juan José Bedoya no llegó a completar el curso 1869-1870 en Beaumont. El 29 de abril salió hacia España con motivo de la enfermedad grave que padecía su hermana, posiblemente con idea de retornar, si bien el prefecto de disciplina anotó en su diario el 16 de mayo que Bedoya no regresaría. Justo ese mismo día hay otro apunte del prefecto Dubberley con la llegada al colegio, a la clase de los filósofos, del "conde Medina Pomar".[77] En el registro de alumnos, el recién llegado figura como "Manuel Medina Pomar (conde)".[78] Hemos podido identificar a este joven como Manuel María de Pomar Mariátegui, único hijo de Manuel de Pomar Márquez, primer conde pontificio de Pomar, que había fallecido en 1868.[79] En el momento de ingresar en Beaumont, Manuel era el presunto tenedor del título, si bien la sucesión no se hará efectiva hasta el Breve pontificio de 21 de junio de 1871.[80] La madre del segundo conde se llamaba María Mariátegui (Madrid 1830 - París 1895), de cuyo matrimonio con el general español Manuel de Pomar en 1853 nacería el 23 de septiembre del año siguiente, en Madrid, el futuro conde de Pomar que nos ocupa.[81] Tras la muerte

76 Bahamonde, Cayuela, Londres (n. 13), p. 136.

77 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 16 de mayo de 1870.

78 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

79 Su Santidad Pío IX hizo conde de Pomar a Manuel de Pomar Márquez por Breve de 16 de marzo de 1854. Un Real Despacho de 26 de enero de 1859 le autorizaba a usar el título en España. María Teresa Fernández-Mota de Cifuentes, Relación de títulos nobiliarios vacantes, y principales documentos que contiene cada expediente que, de los mismos, se conserva en el Archivo del Ministerio de Justicia, Madrid 1984, p. 290.

80 En la *Gaceta de Madrid* de 17 de agosto de 1870 (p. 4) se publicó la prohibición de usar el título de conde de Pomar en España, por no haberse satisfecho los derechos que correspondían a la Hacienda española. Dichos derechos fueron satisfechos por Manuel de Pomar Mariátegui el 21 de septiembre de 1871. Fernández-Mota, Relación de títulos (n. 79), p. 290.

81 La fecha de nacimiento de Manuel de Pomar Mariátegui que consta en el registro de alumnos del colegio (23 de septiembre de 1854) coincide con la que aporta el marqués de Ruvigny, quien asegura que el papa León XIII – en realidad fue S.S. Pío IX – confirió a Pomar la dignidad de duque de Pomar el 23 de septiembre de 1875, coincidiendo con la mayoría de edad de éste. ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont; The Nobilities of Europe, Marquis de Ruvigny (ed.), London 1909, p. 153. Dicha fecha de nacimiento difiere de la dada por Julio de Atienza, Grandezas y títulos del Reino

de su marido en 1868, la condesa viuda de Pomar – con el joven Manuel – siguió a su padre (Antonio José Mariátegui) a Inglaterra cuando éste decidió instalarse en aquel país: "Puesto que fueron los generales los que habían llevado las riendas del poder durante el reinado de Isabel [II], la condesa de Pomar, como viuda de un general, debió decidir probar fortuna con los exiliados. Aparentemente, lo mismo hizo su padre. Que se sepa, ella nunca regresó a España."[82] Tenemos poca información sobre el general Pomar, aparte de que era bastante mayor que su esposa y que le dejó una considerable fortuna al morir. La condesa vería incrementado este patrimonio algunos años más tarde con la herencia paterna, que ascendía a 100.000 libras esterlinas anuales.[83] Hemos de tener en cuenta que Antonio José Mariátegui, natural de Macuriges (Matanzas, Cuba), fue miembro de una acaudalada familia de comerciantes hispano-cubanos con intereses económicos en Gran Bretaña, una elite a la que también pertenecían otros consorcios familiares con hijos en Beaumont College, como los Zulueta, los Samá, los Jiménez Cantero o los Martínez de Campos. María Mariátegui se sintió atraída desde joven por el estudio de las ciencias ocultas, comenzando con el mesmerismo y la clarividencia y siguiendo con el espiritualismo, doctrina a la que se aferró hasta el final de su vida.[84] Militaba concretamente en la rama "espiritista" del movimiento, una palabra francesa de nuevo cuño (*spiritiste*) que designaba a aquellas personas que – seguidoras de Allan Kardec – creían en la reencarnación, en oposición a los *spiritualistes*, que no creían en ella.[85] A pesar de ser una ardiente seguidora de la teoría de la reencarnación, la condesa de Pomar se consideraba cristiana y católica,[86] por lo que no

concedidos, rehabilitados y autorizados por S. M. el Rey don Alfonso XII (1875-1885), en: Hidalguía, 72/1965, p. 652, *i. e.*, 18 de octubre de 1854, que es realmente la fecha de su bautismo.

82 Joscelyn Godwin, Lady Caithness and Her Connection with Theosophy, en: Theosophical History, 8 (4)/2000, p. 127. Entre las amistades de María Mariátegui se encontraba la reina Isabel II de España. The Nursing Record & Hospital World, 15/1895, p. 419.

83 The Nursing Record & Hospital World (n. 82), 15/1895, p. 419.

84 H. P. Blavatsky. Collected Writings, 15 vols., Boris de Zirkoff (comp.), Wheaton-Madras-London 1950-1995, VII, p. 362.

85 Godwin, Lady Caithness (n. 82), p.128.

86 De hecho, su hijo Manuel hizo la Primera Comunión en Beaumont College el 26 de junio de 1870. ABSI (n. 9), 5/2/17, Beaumont First Communions, Confirmations, etc., año 1870.

es extraño que eligiera un colegio de la Compañía de Jesús para su hijo:

"Sería difícil, sin embargo, colgarle una etiqueta teológica. 'Ecléctica' sería exacta, pero no especialmente útil. No era, con toda seguridad, ortodoxa, pero se consideraba, no obstante, cristiana. Era una teósofa, pero habiéndose convertido a la teosofía desde el espiritismo, su actitud fundamentalmente favorable hacia el cristianismo parece haber resistido los arrebatos anticristianos de los Maestros Teosóficos."[87]

El registro de alumnos de Beaumont nos proporciona alguna información sobre la instrucción recibida por Manuel de Pomar Mariátegui antes de ingresar en el colegio a mediados de mayo de 1870: en España tuvo un profesor particular, y ya en Inglaterra estuvo interno durante un año y medio – desde noviembre o diciembre de 1868, pues – en un establecimiento privado de Brighton (Sussex) que regentaba un "Dr. Wilson".[88] Según el registro, Manuel no tenía conocimientos de latín ni de griego, ni tampoco de álgebra y geometría. En cuanto a los idiomas modernos, se indica en la misma fuente que este muchacho de 15 años se defendía en francés y que su inglés conversacional era bueno (*talks English well*), pero que lo hablaba y escribía mal (*speaks and writes badly*). Manuel fue asignado a la clase de los filósofos y, aunque pueda parecer extraño, a la "Primera clase de Aritmética" (la de mayor nivel de exigencia). Quedó además bajo la supervisión

87 Janet Oppenheim, The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914, Cambridge 1985, p. 172. María Mariátegui se casaría en segundas nupcias – en 1872 – con el aristócrata escocés James Sinclair (1821-1881), decimocuarto conde de Caithness. En 1879 el papa León XIII le otorgó el título y rango de su hijo, pasando a ser duquesa de Pomar. Tras la muerte de su segundo marido en 1881, *lady* Caithness se estableció en París, convirtiéndose su mansión de la Avenue Wagram en un elegante centro de espiritualismo y teosofía. Fue la primera presidenta de la *Société Théosophique d'Orient et d'Occident*, fundada en la capital francesa en junio de 1883. Expuso sus ideas de "teosofía cristiana" en varios libros, entre ellos, *Old Truths in a New Light* (1876), *Serious Letters to Serious Friends* (1877), *The Mystery of the Ages* (1887) y *Le Secret du Nouveau Testament* (1896). Colaboró en diversas publicaciones periódicas y fundó en 1886 la suya propia, llamada *L'Aurore du Jour Nouveau*.

88 Se trata sin duda de Alexander Wilson, LL.D. (doctor en Leyes), cuyo internado estuvo ubicado en el n.° 38 de Montpelier Crescent, Brighton. The Post Office Directory of Sussex, E. R. Kelly (ed.), London 1866, p. 1993.

del escolar jesuita Michael Gavin,[89] profesor aquel curso de la clase de *Syntax* (14-15 años), quizás con objeto de que le proporcionara una ayuda extra en sus estudios.[90] El prefecto de disciplina no acertaba siempre a la hora de determinar con precisión la nacionalidad de los alumnos hispanoamericanos que llegaban al colegio. Así, el 26 de mayo de 1870, William Dubberley S.J. se refirió a un nuevo colegial peruano llamado Herman Vivero como "un español de Lima".[91] Vivero no se adaptó con facilidad a la vida en el internado y acabó por marcharse al cabo de sólo un mes, el 27 de junio: "No ha estado muy contento desde que llegó", observó el prefecto.[92] Casualmente, Vivero dejó Beaumont College el mismo día que moría en Londres el estadista y diplomático británico George William Frederick Villiers (1800-1870), lord Clarendon, secretario de Estado para Asuntos Exteriores en el primer Gobierno (1868-1874) del *premier* liberal William E. Gladstone.[93] Otro alumno español ingresaría en la clase de los filósofos de Beaumont College antes de que finalizara el curso 1869-1870, concretamente el 1 de julio de 1870. Se llamaba José Roda Spencer, nacido el 21 de mayo de 1850, probablemente en la ciudad de Almería, en cuyo Instituto de Segunda Enseñanza había cursado estudios durante cinco años y obtenido el grado de bachiller. Con 20 años de edad, Roda había olvidado el latín, el griego, las matemáticas y la geometría que le enseñaron en el Instituto. Tenía un buen dominio del francés, mientras que el inglés lo hablaba "aceptablemente". Respondiendo sin duda al deseo de sus padres, en el registro de alumnos se indica claramente que el muchacho debía recibir lecciones de inglés.[94]

89 Michael Gavin, * 5. I. 1843 Limerick, S.J. 23. IV. 1864, † 28. VI. 1919 Roehampton (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 271).

90 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

91 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 26 de mayo de 1870.

92 Es probable que Herman Vivero no observara buena conducta durante su breve estancia en el colegio. Antes de irse dijo que esperaba volver después de las vacaciones de verano, un anuncio que provocó el siguiente comentario del prefecto el día de su partida: "Espero que no lo haga." ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 27 de junio de 1870.

93 La muerte de lord Clarendon fue registrada en el diario del prefecto de disciplina, quien concretó que se enteraron de la noticia a la hora de la cena. ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 27 de junio de 1870.

94 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

Como en el caso de Pedro Jover Tovar, José Roda Spencer pertenecía a una destacada familia almeriense. Era con casi total seguridad hijo de José Roda González y de Carmen Spencer Sánchez, quienes se habían casado con anterioridad al año 1852.[95] Su abuelo paterno, el escribano Antonio Roda, había ejercido en Adra y Almería, mientras que el materno, Joseph Spencer Fenton (Leicester 1786 - Almería 1851), "estudió Medicina antes de que, hacia 1818 o 1819, se trasladase a la costa almeriense atraído por el primer fulgor de la expansión minera de Sierra de Gádor."[96] Joseph Spencer casó en 1826 con Carmen Sánchez Ponce de León, perteneciente a una rica familia minera de Vícar (Almería). Otra hija de este matrimonio, llamada Francisca, se casaría con el empresario Fernando Roda González (Adra 1824 - Almería 1900) en 1852, el año de constitución de la casa de comercio Spencer y Roda, cuyos socios eran los dos hermanos Roda González y su cuñado José Spencer Sánchez. Spencer y Roda fue una de las más importantes empresas que funcionó en Almería durante la segunda mitad del siglo XIX, abarcando su tráfico mercantil la uva de mesa, los minerales, el esparto y otras especialidades del comercio de exportación de la época:[97]

"Las familias Roda y Spencer vivían, como un verdadero clan, en la llamada 'Casa Grande', sede también de la firma comercial, situada en las inmediaciones del actual parque de San Luis. En sus salones y tertulias, en los que participaron en alguna ocasión personajes como Echegaray (durante el tiempo en que ejerció como ingeniero de caminos en Almería), Nicolás Salmerón o Pedro Antonio de Alarcón, se seguían la etiqueta y las formas británicas en las que se habían educado la mayoría de sus miembros."[98]

95 Andrés Sánchez Picón, Roda González, Fernando, en: Diccionario biográfico de Almería, Julián Pablo Díaz López (coord.), Almería, 2006, pp. 328-329.

96 Andrés Sánchez Picón, Spencer, José D', en: Diccionario biográfico (n. 95), p. 377.

97 José Luis Ruz Márquez, Adra. Siglo XIX, Almería 1981, p. 230; Sánchez Picón, Roda González, Fernando (n. 95), pp. 328-329.

98 Sánchez Picón, Roda González, Fernando (n. 95), p. 329. El escritor granadino Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891), que visitó Almería en 1854 y 1861, describió en una de sus obras el estilo de vida inglés que se seguía en casas almerienses como la de los Roda: "Quiero decir con esto que las personas acomodadas de Almería viven un poco a la inglesa, piensan un poco en inglés, son tan corteses y formales como los más célebres comerciantes de la Gran Bretaña, y consideran indispensable tomar mucho te, mudarse de camisa todos

Por su parte, el alumno José María Gordon aprovechó bien el curso 1869-1870 desde el punto de vista académico. En la distribución de fin de curso – que tuvo lugar el 2 de agosto de 1870 – llegó a obtener premio en "composición y trabajo escolar" en su clase de Rudimentos, ya que superó los dos tercios de la puntuación total que se podía alcanzar durante el año.[99]

Curso 1870-1871

Los hermanos Díez Carrera, Cristóbal Colom Bermejo

El comienzo de la guerra franco-prusiana en julio de 1870 provocó que un considerable número de muchachos, tanto franceses como foráneos, que estudiaban en diversos colegios católicos privados de Francia buscaran refugio en Beaumont College. De hecho, hemos podido constatar que de los 41 alumnos admitidos en Beaumont a lo largo de todo el año 1870, nada menos que 21 procedían de centros de enseñanza ubicados al otro lado del Canal de la Mancha, en su mayoría *collèges* dirigidos por la Compañía de Jesús.[100] Esta emigración de estudiantes al Reino Unido, Estado que permaneció neutral durante el conflicto, comenzó a percibirse en el internado inglés de Old Windsor desde los mismos días de la decisiva batalla de Sedán (1 de septiembre de 1870), donde el gran Ejército francés del mariscal Patrice Mac-Mahon fue derrotado por los prusianos y el emperador Napoleón III hecho prisionero.

los días, leerse de cabo a rabo un periódico, afeitarse, cuando menos, cada veinticuatro horas, y hablar mejor o peor la lengua de lord Byron. (...) En cuanto a las hijas de la Ciudad, diré que este *andalucismo britanizado* no puede ser más seductor y delicioso, y que, por consecuencia de él, las almerienses (del propio modo que las malagueñas y gaditanas) son una especie de *ladys* agarenas, que, desde el piso alto, reinan sobre sus padres y maridos, afanados siempre en el escritorio del piso bajo." Pedro Antonio de Alarcón, Últimos escritos, Madrid 1891, pp. 28-29.

99 Gordon consiguió 2.439 puntos de un máximo de 3.600. ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 2 de agosto de 1870.

100 Hemos elaborado los datos numéricos a partir de ABSI (n. 9), PE/1, [Michael King S.J.], Lists from 1861-1886, *c.* 1911, ff. 31-35. La misma fuente nos proporciona información sobre algunos de los colegios jesuitas de procedencia: París (Inmaculada Concepción, más conocido como Vaugirard), Vannes (San Francisco Javier), Lyons, Toulouse (Santa María), Burdeos (San José de Tivoli).
Además del riesgo que suponía el implacable avance del Ejército prusiano, hay que tener en cuenta otro factor que dificultaba la normalidad académica: las manifestaciones populares de hostilidad hacia los jesuitas franceses, que comenzaron al principio mismo de la guerra franco-prusiana, aumentaron tras la caída del Segundo Imperio y subieron de tono

Los primeros alumnos españoles que ingresaron en Beaumont en este curso fueron Luis Díez Carrera (nacido en Jerez de la Frontera) y su hermano Manuel (natural de Cádiz), cuyas entradas quedaron registradas con fecha 2 de septiembre de 1870. En el registro se especifica que su colegio de procedencia era el que la Compañía de Jesús dirigía entonces en Burdeos, es decir, el llamado "colegio libre" de San José de Tivoli.[101] Efectivamente, tanto Luis como Manuel aparecen incluidos en las listas de alumnos internos de Tivoli durante los cursos 1868-1869 y 1869-1870.[102] Suponemos que los hermanos Díez Carrera se trasladarían a Francia poco después de la clausura del colegio de San Luis Gonzaga como consecuencia de la Revolución de Septiembre. Y es que Luis Díez había cursado un año de instrucción primaria en Puerto Real (1864-1865) y ya en El Puerto de Santa María llegó a completar los tres primeros cursos de bachillerato (1865-1868). Manuel, de menor edad, ingresó en instrucción primaria en El Puerto (1865-1866) y durante el curso 1867-1868 estuvo matriculado en primero de bachillerato.[103] Una vez en el internado de Old Windsor, Luis, con 16 años cumplidos, pasó a formar parte de la clase de Grammar (13-14 años), a la que también pertenecía ahora su paisano José María Gordon Prendergast. A Manuel Díez, que tenía 12 años, le destinaron a la clase de Figures, donde coincidió con Salvador de Zulueta González de la Mota, que cursaba por segunda vez este nivel, y con José María Martínez de Campos Martín de Medina.[104] Luis y Manuel Díez Carrera eran huérfanos de

en el París dominado por la Comuna durante la primavera de 1871. La literatura antijesuítica acusaría posteriormente a la Orden de haber influido en la emperatriz Eugenia para que Francia declarase la guerra a Prusia, e incluso atribuiría a los jesuitas la misma derrota militar francesa (como presuntos responsables de la deficiente educación de una buena parte de los oficiales del Ejército). Geoffrey Cubitt, The Jesuit Myth. Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-Century France, Oxford 1993, pp. 155-157.

101 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

102 En 1868-1869, los hermanos Díez Carrera figuran en las listas como alumnos del "curso de francés". Durante el año siguiente Luis perteneció a la clase de 4ºB, mientras que a Manuel se le incluyó en la de 5ºB. Vanves, Archivo de la Provincia Francesa de la Compañía de Jesús, ECB 51, Elèves de l'école libre St-Joseph de Tivoli.

103 Rodríguez Caparrini, El Colegio de San Luis Gonzaga (n. 34), p. 200 y Rodríguez Caparrini, Personal y alumnado (n. 52), p. 89.

104 Según el registro de alumnos del colegio, Luis Díez sabía mucho latín y "en otro tiempo" se supo las declinaciones griegas, mientras que Manuel tenía unos conocimientos mínimos de

padre y de madre en el momento de su ingreso en Beaumont. El 22 de diciembre de 1864 había fallecido Teresa Carrera Aramburu, mientras que su marido, Luis Díez Fernández de la Somera, moriría en Puerto Real (Cádiz) el 16 de octubre de 1866, a los 49 años de edad. Casados en la parroquia de San Antonio de Cádiz el 13 de noviembre de 1850, Luis Díez y Teresa Carrera tuvieron seis hijos, tres niños y tres niñas: María Teresa (1852), Luis (1854), Manuel (1857), María Elisa (1859), María Luisa (1861) y Tomás (1862).[105] El gaditano Luis Díez Fernández de la Somera fue un activo comerciante y banquero, fundador en Jerez de la Frontera, en 1844, de una casa de banca que, tras sucesivas denominaciones, daría origen al actual Banco de Andalucía.[106] En 1850, Luis Díez es autorizado por el Gobierno español a establecer una línea férrea desde Jerez a El Puerto de Santa María y un año después funda a tal efecto una sociedad compuesta, según sus palabras, "de los más respetables capitalistas y más entendidos comerciantes de esta Plaza y de la de Cádiz."[107] Propietario de diversas fincas urbanas y rústicas en Jerez, Puerto Real y Cádiz, Luis Díez desempeñaba a su muerte el

latín e ignoraba por completo el griego. ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

105 Datos tomados del Archivo Histórico Provincial de Cádiz, tomo 3.978, ff. 1540-1547, Testamento de D. Luis Díez Fernández Somera, 5 de agosto de 1865; tomo 116, ff. 1105-1160, Disposición testamentaria de D. Luis Díez Fernández Somera, 8 de junio de 1867; tomo 2.649, ff. 1711-2196, Partición de bienes de D. Luis Díez Fernández Somera, 13 de noviembre de 1873. Luis Díez Carrera nació el 1 de junio de 1854; Manuel, el 22 de diciembre de 1857. La fecha de nacimiento de Luis coincide con la que figura en el registro de alumnos del colegio, pero la de su hermano es discordante, ya que aparece registrado como nacido el 1 de enero de 1857. ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

106 Manuel Titos Martínez, El sistema financiero en Andalucía, Sevilla 2003, p. 136.

107 Diego Caro Cancela, El primer ferrocarril de Andalucía. La línea Jerez-El Puerto-Trocadero (1854-1861), en: Páginas. Revista de Humanidades, 5/1990, p. 72. La línea Jerez-El Puerto de Santa María se inauguró el 22 de junio de 1854. Las obras del segundo tramo, desde El Puerto hasta el Trocadero, se iniciaron el 16 de junio de 1855, inaugurándose el 10 de octubre de 1856. Ya en 1829, José Díez Imbrechts (1787-1849) – abuelo paterno de Luis y de Manuel Díez Carrera – había sido el primer concesionario de un "carril de hierro" entre Jerez de la Frontera y El Portal. Desde un pequeño muelle sobre el río Guadalete se pretendía embarcar en lanchas las botas de vino transportadas por ferrocarril, con idea de que en la bahía de Cádiz fuesen a su vez cargadas en goletas rumbo a Inglaterra. El proyecto fracasó por falta de financiación y José Díez traspasó los derechos de la concesión a su socio Marcelino Calero Portocarrero. Caro, El primer ferrocarril (n. 107), pp. 70-71.

cargo de tesorero de la sociedad fundadora del colegio de San Luis Gonzaga de El Puerto de Santa María.

El 28 de septiembre de 1870 se recibe en Beaumont College a dos nuevos alumnos. Uno de ellos, Charles Sigismund Galton, acabaría ingresando en la Compañía de Jesús y llegaría a ser rector de Beaumont entre 1908 y 1911.[108] El otro era un muchacho de casi 15 años que figura en el registro del colegio como "Cristobal Colom", nacido el 15 de octubre de 1855 y procedente de una escuela de comercio de Bélgica, donde había permanecido dos años. El registro añade que "se sabía las declinaciones griegas hace dos años",[109] uno de los motivos probables por los que se decidió encuadrarlo en *Rudiments*, al menos dos clases por debajo del nivel que teóricamente le correspondía. Nos encontramos sin duda alguna ante el gaditano Cristóbal Colom Bermejo, el mayor de los tres hijos habidos del matrimonio entre Cristóbal Colom Hierro y Narcisa Bermejo Merelo, ambos naturales de Cádiz, que se habían casado en la parroquia de San Antonio de dicha ciudad en 1854.[110] El Sr. Colom Hierro fue un activo comerciante y accionista de diversas sociedades y entidades bancarias, como la Compañía Española de Navegación, el Crédito Comercial de Cádiz, Conte y Compañía y el Banco de Cádiz.[111] En el padrón de habitantes de 1866 aparece residiendo en el n.º 5 de la calle Consulado Viejo, en el acomodado barrio de San Francisco y San Carlos. Además de su esposa y de sus tres hijos (Cristóbal, María Elisa y José María), viven en la casa su suegra (María del Carmen Merelo Burgos) y cuatro sirvientes. Al referirse al hijo mayor, el padrón indica que era "colegial residente de alumno interno en San Luis Gonzaga".[112] Efectivamente, Cristóbal cursaba aquel año académico 1865-1866 la instrucción primaria en

108 Charles Galton, * 11. IV. 1860 Londres, S.J. 7. IX. 1882 Roehampton, † 29. XI. 1936 Boscombe (Letters and Notices of the English Province S.J., 52/1937, pp. 70-74; Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 367).

109 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

110 La fecha de nacimiento de Cristóbal Colom Bermejo que figura en el registro de Beaumont College coincide con la de su partida de bautismo, donde se especifica que fue bautizado en la parroquia de Nuestra Señora del Rosario de Cádiz el 1 de noviembre de 1855. Jerez de la Frontera, Archivo (n. 35), Expediente del alumno Cristóbal Colom Bermejo, n.º 190, sin clasificar.

111 Ramos Santana, La burguesía gaditana (n. 53), pp. 51, 100, 102, 107.

112 Archivo Histórico Municipal de Cádiz, libro 1731, Padrón de habitantes de 1866.

el colegio jesuita de El Puerto de Santa María. Allí pudo terminar los dos primeros años de bachillerato (1866-1868), si bien su solicitud de matricula para el curso 1868-1869 quedó sin efecto al suspenderse la actividad académica tras el estallido de la Revolución de Septiembre.[113] Según hemos visto, Cristóbal Colom fue enviado entonces a Bélgica para que realizara estudios de comercio en dicho país. Sabemos que fueron los propios padres de Cristóbal Colom los que le llevaron a Inglaterra. Sólo dos días después de la llegada del muchacho al colegio, el prefecto Dubberley escribía en su diario: "Colom se marchó durante unos días. Sus padres perdieron el barco para España, así que quieren tener con ellos a su hijo todo el tiempo que puedan."[114] El día 29 de septiembre, Dubberley dejaba constancia de la necesidad de encontrar espacio para alojar al creciente número de internos: "Actualmente tenemos 98 alumnos en la casa. Los dormitorios están llenos y dos habitaciones grandes de la 'Old House' han sido transformadas en dormitorios, y otras dos más serán convertidas en lo mismo mañana."[115] Transcurridas tres semanas de octubre, la cifra de los matriculados ascendía ya a 110 alumnos, dos de los cuales pertenecían a la clase de los filósofos. No se encontraba ya entre estos últimos José Roda Spencer, pues el Padre ministro y prefecto de estudios, Arthur G. Knight, anotó el 3 de octubre que "Roda se marchó en esta fecha más o menos,"[116] tras una estancia

113 La solicitud de matrícula para cursar el tercer año de bachillerato está fechada el 15 de septiembre de 1868, sólo tres días antes del inicio de la *Gloriosa*. Jerez de la Frontera, Archivo (n. 35), Expediente del alumno Cristóbal Colom Bermejo, n.º 190, sin clasificar; Rodríguez Caparrini, Personal y alumnado (n. 52), p. 89.

114 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 30 de septiembre de 1870. Cristóbal Colom estuvo ausente durante una semana. ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 7 de octubre de 1870.

115 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 29 de septiembre de 1870. La mencionada Old House, conocida también como White House, era el edificio principal y más emblemático de los que constituían el colegio. La mansión, que se conserva en la actualidad, fue construida en 1789-1790 para el señor Henry Griffiths por un arquitecto de Windsor llamado Henry Emlyn, quien "si no consiguió crear una obra maestra, al menos nos ha legado una curiosidad arquitectónica que es completamente única." Devas, The History of St. Stanislaus' College (n. 56), p. 7. Michael King S.J., Notes on the "Old House", en: The Beaumont Review, 44/1905, pp. 231-232.

116 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 3 de octubre de 1870. Arthur Knight, * 15. VI. 1835 Sheffield, S.J. 2. VII. 1856 Hodder, † 16. VI. 1916 Stonyhurst (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 251).

de sólo un mes y medio en Beaumont College, excluidas las vacaciones de verano.[117]

No todos los muchachos que solicitaban ingresar en Beaumont College eran admitidos automáticamente. El P. Knight nos ha dejado testimonio de la "implacabilidad" con que a dos jóvenes franceses (apellidados Lagrange) se les negó la matrícula en la clase de los filósofos a principios de octubre de 1870, mientras que un anónimo aspirante español fue igualmente rechazado poco después porque "quería una educación puramente comercial."[118]

El 10 de octubre de 1870, noveno aniversario de la fundación de Beaumont College, se decidió celebrar la ocasión concediendo tiempo libre a los alumnos para jugar al fútbol (de 8.45 a 11.15 h).[119] Cinco días antes había regresado al colegio Manuel de Pomar Mariátegui, pero más tardía aún fue la incorporación tras las vacaciones de verano de José María Martínez de Campos, que no llegó al internado hasta el sábado 22 de octubre.[120] Por su parte, Arturo Jiménez Marcos fue autorizado a desplazarse a Londres el miércoles 9 de noviembre, quedando registrada su vuelta dos días más tarde.[121] El día 12 de ese mes finalizó definitivamente la corta estancia en Beaumont del joven conde de Pomar, quien se marchó acompañado de un "Dr. Purpitt".[122] El domingo 13

117 Es probable que José Roda Spencer regresara entonces a Almería para trabajar en la empresa familiar Spencer y Roda. No tenemos apenas datos sobre su trayectoria posterior, aparte de que en 1881 era cónsul de Suecia y Noruega en Almería. En la misma ciudad, su padre había sido vicecónsul de Dinamarca, su tío José Spencer Sánchez cónsul de los Países Bajos, mientras que su tío Fernando Roda González desempeñó muchos años la representación consular de Rusia. Guía de forasteros para el año de 1868, Madrid 1868, pp. 138, 147, 151; Guía Oficial de España. 1881, Madrid 1881, pp. 126, 129, 130.

118 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 6 y 19 de octubre de 1870.

119 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 10 de octubre de 1870.

120 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 5 y 22 de octubre de 1870.

121 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 9 y 11 de noviembre de 1870.

122 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 12 de noviembre de 1870. En abril de 1871, Manuel de Pomar aparece censado con su madre en la casa n.º 13 de Portland Place, en el municipio londinense de Marylebone. En 1874 publicó en Londres *The Honeymoon*, novela relacionada con la doctrina de la reencarnación, a la que siguió en 1876 *Through the Ages*, sobre el mismo tema. Fue autor de otras obras de ficción, como *Fashion and Passion; or, Life in Mayfair* (1876), *The Heir to the Crown* (1877), *A Secret Marriage and its Consequences* (1878) o *Who is she? A Mystery of Mayfair* (1878). Pomar celebró su mayoría de edad (1875) en el castillo escocés de Barrowgill, residencia de su padrastro el conde de Caithness. Al fallecer éste en 1881, el ya duque de Pomar y su madre se es-

de noviembre de 1870, día de San Estanislao, tuvo lugar la inauguración formal de la nueva iglesia del colegio. Casi una semana después llega a Beaumont un niño llamado "Francis Rivero", que había nacido el 14 de diciembre de 1860 y cuyo colegio de procedencia era el de Ste. Marie, de París.[123] El prefecto de disciplina registró en su diario el ingreso de Rivero, a quien no dudó en atribuir la nacionalidad española.[124] A pesar de que en una publicación anterior nosotros mismos dimos crédito a la afirmación del prefecto Dubberley, nuevos indicios nos hacen ahora barajar la hipótesis de que nos encontremos en realidad ante un alumno peruano. Inicialmente apuntamos la posibilidad de que este Francisco de Rivero fuese un hijo (o un sobrino) de Rafael Rivero de la Tijera (1800-1881), alcalde de Jerez de la Frontera (Cádiz) en diferentes periodos de la segunda mitad del siglo XIX y propietario desde 1866 de la firma bodeguera Pedro Agustín Rivero e Hijos.[125]

En el estado actual de nuestras investigaciones, nos inclinamos más bien a sugerir que Francisco de Rivero sea uno de los vástagos del diplomático y estadista Francisco de Rivero Ustáriz, natural de Arequipa (Perú). Sabemos que el Sr. Rivero fue cesado de su cargo de ministro plenipotenciario de la República del Perú en Francia en julio de 1859, así como que dicho señor residía aún en París a principios de diciembre de 1860, poco antes de que naciera, seguramente en la

tablecieron en París. Tras la muerte de *lady* Caithness en 1895, su hijo siguió organizando espléndidas recepciones para la alta sociedad de Europa y de Estados Unidos. Heredero de la inmensa fortuna materna, Pomar fue un personaje muy conocido tanto en Londres y París como en la Riviera francesa y Nueva York. Ignoramos la fecha de fallecimiento de Manuel de Pomar Mariátegui, si bien sabemos que aún vivía en 1922. Kew, Surrey, The National Archives, RG10/157, General Register Office: 1871 Census Returns, f. 78, p. 10; Emma Hardinge Britten, Nineteenth Century Miracles, New York 1884, pp. 207-208; Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, 72 vols., Barcelona/Madrid 1908-1930, XLVI, p. 184; Godwin, Lady Caithness (n. 82), p. 129.

123 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

124 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 19 de noviembre de 1870. En el censo de población de Inglaterra de abril de 1871 no consta la nacionalidad de "Francis de Rivero", aunque sí se indica que este alumno de Beaumont College, de 10 años de edad, había nacido en Francia. Kew, Surrey, The National Archives (n. 122), RG10/1302, General Register Office: 1871 Census Returns, f. 114, p. 7.

125 Bernardo Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos. Los primeros años formativos de un bodeguero (1858-1879), El Puerto de Santa María 2007, p. 69.

capital francesa, el Francisco de Rivero que presumimos es su hijo.[126]

Sólo diez alumnos permanecieron en el colegio durante las vacaciones de Navidad de 1870. El único de ellos de nacionalidad española fue Francisco Lassaletta Fesser. El 23 de diciembre, después del almuerzo, Lassaletta despidió a sus compatriotas brindando con ellos con una copa de vino.[127] En mitad de las vacaciones se recibió en Beaumont la visita del prócer Manuel Falcó d'Adda (1828-1892). Este noble español – marqués de Almonacir y duque consorte de Fernán Núñez – quiso conocer personalmente el internado antes de decidir si matriculaba en él a sus dos hijos varones (Manuel y Felipe), cosa que no llegó a hacer, pues aunque quedó bastante satisfecho con lo que vio, "fue inútil, pues no le gusta el castigo corporal".[128] El día previsto para que los internos regresaran al colegio, 14 de enero de 1871, sábado, únicamente lo habían hecho 89 de un total de 114, por lo que el P. Knight (ministro y prefecto de estudios) anotó indignado en su diario que aún faltaban 25 alumnos por incorporarse.[129]

126 Francisco de Rivero Ustáriz, que también había estado encargado de la legación del Perú en Londres, volvió a asumir tanto ésta como la de París a principios de 1866, renunciando a ambos cargos diplomáticos en 1869. Hacia 1875 residía con su familia en la capital francesa como ciudadano particular. Toribio Pacheco, Un incidente diplomático a propósito de otro incidente parlamentario, Lima 1867, pp. 63-69; José Domingo Cortés, Diccionario biográfico americano, Paris 1875, pp. 422-423.

127 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 23 de diciembre de 1870; ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 24 de diciembre de 1870. Los alumnos españoles ya habían tenido el privilegio de beber vino tras la comida 20 días antes, con motivo de la festividad de San Francisco Javier. ABSI, 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 3 de diciembre de 1870.

128 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 4 de enero de 1871. El mayor de los varones, Manuel Falcó Osorio (1856-1927), sucedería a su madre – Pilar Osorio Gutiérrez de los Ríos (1829-1921) – en el ducado de Fernán Núñez, entre otros muchos títulos y grandezas, mientras que su hermano Felipe (1859-1931) sería noveno marqués de Castel Moncayo y octavo duque de Montellano. Contrariamente, los hermanos Falcó Osorio sí optarían por enviar a algunos de sus descendientes a Beaumont College: tras cursar el bachillerato en España, en septiembre de 1908 ingresó el noveno duque de Montellano, Manuel Falcó Escandón (1892-1975), que permaneció en el internado jesuita hasta las Navidades de 1909; en septiembre de 1911 fue admitido su primo hermano (y futuro conde de Elda) José Falcó Álvarez de Toledo (1898-1983) – segundo hijo varón de Manuel Falcó Osorio –, cuya estancia en el colegio duró sólo un trimestre. ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont; Ricardo Mateos Sáinz de Medrano, Nobleza obliga, Madrid 2006, pp. 277-288.

129 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 14 de enero de 1871. El domingo 15, la mayor parte de los que se habían incorporado escribieron a sus casas para comunicar su

El gaditano Cristóbal Colom Bermejo retornó el 20 de enero, con un retrasó de casi una semana. Menos de un mes después, Colom dejaba definitivamente el colegio, "de mala gana y acompañado por su tutor", aseguró el Padre ministro.[130] El P. Knight registró en su diario el 14 de febrero de 1871 la llegada de los padres de José María Gordon Prendergast, quienes probablemente viajaron desde Aberdeen para acompañar a su hijo Pedro Carlos en el noviciado de Roehampton el viernes 17 de ese mes, cuando éste cumplía los 19 años. El propio José María fue autorizado entonces a trasladarse a Londres, donde pasó el fin de semana (18 y 19), incorporándose al colegio el lunes 20 "a tiempo para el partido [de fútbol]". Antes de que finalizara el mes de febrero volvió a viajar a Londres, realizando el trayecto en compañía de otro alumno llamado Henry Eugene Collins.[131] Otro miembro más de la familia Gordon se personó en Beaumont College no mucho tiempo después: se trató de Arturo León Gordon Prendergast, que recogió a su hermano menor el sábado 18 de marzo para ir juntos a Windsor. Por las anotaciones del Padre ministro y del prefecto de disciplina, sabemos que Arturo León pernoctó en el colegio y que se marchó el domingo a primera hora de la mañana.[132]

El depuesto Emperador de los franceses desembarcó en Dover el lunes 20 de marzo de 1871 para unirse a su esposa y a su hijo Luis Napoleón en su exilio inglés de Camden Place, Chislehurst (Kent). Al día siguiente se celebró en la Capilla de San Jorge de Windsor la boda de la princesa Luisa de Gran Bretaña (1848-1939), cuarta hija de la reina Victoria, y el marqués de Lorne, John Douglas Sutherland Campbell (1845-1914). Después de la ceremonia y del posterior desayuno nupcial en el Castillo de Windsor, los recién casados se dirigieron en carruaje a la campiña de Surrey para pasar la luna de miel en la residencia real de Claremont. Numeroso

llegada sin incidentes al colegio. ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 15 de enero de 1871.

130 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 20 de enero de 1871; ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 10 de febrero de 1871.

131 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 14 de febrero de 1871; ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 18, 20 y 26 de febrero de 1871.

132 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 18 y 19 de marzo de 1871; ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 18 de marzo de 1871.

público vitoreó a la ilustre pareja a lo largo de todo el trayecto aquel día radiante de comienzo de la primavera. También participaron de este ambiente de júbilo los internos de Beaumont College, como reflejó el Padre ministro en su diario:

"Nuestros alumnos se dirigieron a la entrada del colegio sobre las 3.15 p.m. y esperaron hasta que a las 4.30 [p.m.] aparecieron la princesa Luisa y el marqués de Lorne. Un disparo desde lo alto de la casa dio la señal cuando el cortejo nupcial llegó a Old Windsor y después nuestro cañón disparó nueve salvas. Hubo iluminación extraordinaria y una hoguera por la noche. Pusimos banderas en el tejado y en la verja de entrada. Se suprimió el estudio de la noche. Todos los chicos, excepto los enfermos, salieron a la parte delantera de la casa después de la cena."[133]

Algunos días después de este evento, el 31 de marzo, se presentaron en el internado los padres de Arturo Jiménez Marcos, que pretendían llevar a su hijo a presenciar la tradicional regata que iba a tener lugar al día siguiente en el río Támesis entre la Universidad de Oxford y la de Cambridge. No fue autorizado Arturo a ausentarse entonces del colegio, si bien pudo marchar a su casa de Londres el 2 de abril, Domingo de Ramos.[134] Gracias al censo de población de Inglaterra, confeccionado esa misma jornada, sabemos que la familia Jiménez residía en el n.º 8 de Westbourne Street, no lejos de la estación de Paddington. Arturo Jiménez no aparece censado en Beaumont College, puesto que no pernoctó allí aquel 2 de abril de 1871, pero se da la curiosa circunstancia de que tampoco figura inscrito en el domicilio paterno, quizás porque el muchacho se presentó en su casa después de que se hubiese marchado el funcionario encargado de recoger la hoja censal, en la que no fue incluido por su padre.[135] Los alumnos españoles o de ascendencia española cuyos nombres sí constan en el censo de 1871 son los siguientes: Augusto Cabrera Richards, José María Gordon Prendergast, Luis Díez Carrera, Adrián de Yriarte, Manuel Díez Carrera,

133 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 21 de marzo de 1871.

134 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 31 de marzo y 2 de abril de 1871.

135 Además de los padres de Arturo, figuran en el censo de 1871 tres hermanos (Alfonso, Ricardo y Manuel), una hermana (Susana), su cuñado (Henri de Nard), dos sobrinos (Henri y Manuel) y cinco sirvientes. Kew, Surrey, The National Archives (n. 122), RG10/20, General Register Office: 1871 Census Returns, f. 5, p. 2.

Salvador de Zulueta González de la Mota, Francisco Lassaletta Fesser y José María Martínez de Campos.[136] Sólo siete internos se encontraban ausentes, entre ellos – además del ya mencionado Arturo Jiménez – Francisco de Zulueta Willcox y el almeriense Pedro Jover Tovar.[137] Tras unos días de asueto (no tenían aún los internos vacaciones oficiales en Semana Santa), Arturo regresó a Beaumont el 6 de abril, Jueves Santo. Al día siguiente apareció – "como distinguido visitante" – Pedro Jover, quien dejaría definitivamente el colegio el 12 de abril de 1871. Su marcha fue muy lamentada. "Es el último filósofo que quedaba," escribiría el Padre ministro.[138] Sólo un día después de la salida de Jover se presentó en el colegio el militar y ex diplomático *sir* Justin Sheil (1803-1871),[139] para decidir si matriculaba a uno de sus hijos. No le

136 Kew, Surrey, The National Archives (n. 122), RG10/1302, General Register Office: 1871 Census Returns, ff. 111-114, pp. 1-8. Pernoctaron aquel 2 de abril en Beaumont un total de 171 personas, de las que 106 eran alumnos. La comunidad jesuita estaba compuesta por cinco Padres, 11 escolares no sacerdotes (ocho profesores y tres prefectos de disciplina) y siete hermanos coadjutores. En el colegio vivían también 27 empleados y 15 familiares de estos. Véase el cómputo del Padre ministro en ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 3 de abril de 1871.

137 Pedro Jover se había marchado el 31 de marzo (hemos de suponer que a Londres) con los padres de Arturo Jiménez, "para regresar únicamente como visitante, y eso para la Pascua." ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 31 de marzo de 1871.

138 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 6, 7 y 12 de abril de 1871. Tras licenciarse en Derecho, Pedro Jover se dedicó profesionalmente a la diplomacia y obtuvo su primer destino en abril de 1875 como agregado diplomático en Bruselas. En 1877 fue trasladado al Ministerio de Estado, siendo declarado cesante en julio de 1879. Regresó al servicio activo como tercer secretario en Madrid en 1883, si bien solicitó de nuevo el cese tres años después. En junio de 1888 se le nombra tercer secretario en Londres y al año siguiente pasa con el mismo empleo a la embajada de Tánger, de la que es segundo secretario en 1891-1892. En 1893 figuró en el séquito que acompañó a la infanta Doña Eulalia de Borbón y a su marido el infante Don Antonio de Orleáns en su viaje oficial a Cuba y Estados Unidos. Nombrado segundo secretario en Lima en marzo de1895, fue ascendido en julio de 1899 a primer secretario de la embajada de España en Londres. En mayo de 1901 recibió el nombramiento para el mismo cargo en la legación de Pekín, si bien no llegó a tomar posesión del mismo debido a que fue enviado a Guinea Ecuatorial como jefe de la delegación española en la Comisión de Límites hispano-francesa que debía realizar la fijación de las fronteras astronómicas. Desesperado por la enorme pérdida de territorio que sufrió España en beneficio de los franceses, Pedro Jover se suicidó pegándose un tiro cuando regresaba a la Península a bordo del vapor *Rabat* el 30 de octubre de 1901. En vida publicó algunas obras: *De Cádiz a Fernando Póo*, *Viaje a Chicago* y *Echegaray en Almería*. José Ángel Tapia Garrido, Almería. Hombre a hombre, Almería 1979, p. 156; José María Verdejo Lucas, Jover y Tovar, Pedro, en: Diccionario biográfico (n. 95), p. 205.

139 Nacido en Bellevue House (cerca de Waterford, Irlanda) el 2 de diciembre de 1803, *sir*

gustó nada de lo que vio, a pesar de lo cual el rector Clough se mostró "más entretenido que indignado".[140]

Alfonso Sancho Mateos,
Francisco Javier de Manzanos Chacón

En el flujo de alumnos correspondiente al mes de mayo de 1871 hay que hacer referencia a dos españoles. El primero de ellos es Francisco Lassaletta Fesser, que causó baja el día 3 (miércoles), sin que tengamos datos de su trayectoria posterior.[141] El domingo 14 llega a Beaumont College – procedente de El Puerto de Santa María (Cádiz) – un niño llamado "Ildefonso Sancho", que aún no había cumplido los 13 años. Además de su procedencia (*Port of St. Mary*), en el registro de

Justin Sheil era general de división (*major-general*) desde 1859. Se educó en el internado jesuita de Stonyhurst, como su hermano mayor Richard Lalor Sheil (1791-1851), famoso parlamentario, orador y dramaturgo. En 1836, Sheil fue nombrado secretario de la legación británica en Persia, desempeñando el puesto de embajador británico en Teherán desde 1844 hasta su jubilación diez años después. *Sir* Justin se había casado en 1847 con Mary Leonora Woulfe (1823-1869), con la que tuvo diez hijos. En 1855 recibió el nombramiento de Caballero de la Orden de Bath (*Knight Commander of the Bath*). Murió en su residencia de Londres (Eaton Place, n.º 13) el 18 de abril de 1871, pocos días después de visitar Beaumont College. Dictionary of National Biography, 63 vols., Leslie Stephen y Sidney Lee (eds.), London 1885-1900, LII, pp. 16-17; Ireland and her people. A library of Irish biography, 5 vols., Thomas W. H. Fitzgerald (ed.), Chicago 1909-1911, II, pp.343-344.

140 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 13 de abril de 1871. Lo cierto es que tres hijos de *sir* Justin Sheil fueron alumnos de Beaumont College tras pasar por las aulas del Oratory School (Edgbaston). En septiembre de 1871 ingresó Justin (1856-1893; Oratory School 1867-1871), que permaneció dos cursos en el colegio. Le siguieron Denis Florence y Richard, en septiembre y octubre de 1878 respectivamente. Denis Florence Sheil (1865-1962, Oratory School 1875-1878, 1881-1882) salió en 1881, mientras que su hermano Richard (1860-1902, Oratory School 1871-1872, Oscott College 1872-1876) continuó sólo hasta la Pascua de 1879. Justin se hizo monje trapense en 1878 (Mount St Bernard's Abbey, Leicester); Denis Florence se ordenó sacerdote en Roma (Scots College) en 1889, siendo admitido como novicio en el Oratorio de Birmingham por John Henry Newman en enero de 1890, siete meses antes de la muerte del venerable cardenal. Posteriormente, desde 1923 hasta 1932, el P. Denis Sheil fue superior del Oratorio. Lay and Divinity Students, 1794-1889 (n. 63), p. 104; ABSI (n. 9), PE/1, [Michael King S.J.], Lists from 1861-1886, *c.* 1911, ff. 38, 75; The Letters and Diaries of John Henry Newman, 31 vols., C. S. Dessain et al. (eds.), London 1961-1972/Oxford 1973-2005, XXI, p. 563, XXVIII, pp. 148, 475; The Beaumont Lists, 1861-1961, en: The Beaumont Review, 210/1964, p. 214; School Register of the Oratory School, 1859-1929 (n. 37), pp. 114, 115; Gary Lease, "Odd Fellows" in the Politics of Religion: Modernism, National Socialism, and German Judaism, Berlin/New York 1995, p. 252, n. 182; Father Denis Sheil, Cong. Orat. (O.S. 1875-84), en: O.S. Lives: Obituaries from the Oratory School Magazine, 1962-1992, Woodcote 1999, pp. 14-15.

141 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 3 de mayo de 1871.

alumnos se detallan su fecha de nacimiento (6 de agosto de 1858), sus conocimientos previos ("un poco de gramática latina") y la clase a la que fue asignado (*Elements*).[142] Al tratarse de nuestro bisabuelo por parte de padre, podemos aportar con facilidad su filiación y demás datos familiares. Alfonso Sancho Mateos (bautizado Ildefonso) era el hijo primogénito de Antonio Sancho Díez de Alda-Sopranis (1824-1903) y de María Antonia Mateos Valdés (1835-1899), naturales ambos de El Puerto de Santa María. Tanto Alfonso Sancho como su hermana Josefa, tres años menor, nacieron en Jerez de la Frontera, mientras que sus otro nueve hermanos (siete niñas y dos niños) vinieron al mundo en El Puerto de Santa María.

La infancia de Alfonso transcurre en el n.º 5 de la portuense calle Vicario, no lejos de la casa, n.º 18, donde vivían sus abuelos paternos, Juan de Mata Sancho Ochoa (1787-1872) y Josefa Díez de Alda-Sopranis Airaldo (1795-1870). El padre de Alfonso Sancho, abogado en ejercicio, era además uno de los cuatro socios de Sancho Hermanos, la empresa familiar portuense que venía desarrollando desde la segunda mitad del siglo XIX actividades relacionadas con la exportación de vinos de Jerez.[143] Alfonso Sancho cursó la instrucción primaria, como alumno interno, en el flamante colegio jesuita de San Luis Gonzaga, de cuya sociedad fundadora era accionista su padre, durante el curso 1867-1868. No pudo concluir allí el siguiente curso (segundo año de rudimentos), debido a que, como sabemos, el colegio quedó cerrado en los primeros días de la Revolución de Septiembre. Ignoramos si Alfonso tuvo algún preceptor durante el resto del curso 1868-1869. Sí nos consta que en el mes de agosto de 1869 comienza a asistir con otros niños a unas "clases preparatorias" que impartía en El Puerto de Santa María el joven ex jesuita Tirso Sánchez Cisneros,[144] uno de los "maestrillos" del clausurado

142 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

143 La sociedad Sancho Hermanos se constituyó jurídicamente en El Puerto de Santa María el 24 de diciembre de 1866. El administrador y gerente fue Hipólito Sancho Díez de Alda-Sopranis (1829-1890), quien será sucedido en el cargo por su hermano Antonio. Los socios restantes eran los otros dos hermanos: Juan de Mata (1822-1886) y José Vicente (1826-1894). La empresa quedaría disuelta en junio de 1904.

144 Tirso Sánchez Cisneros, * 24. IV. 1841 Santiago de Chile, S.J. 14. VII. 1859 El Puerto de Santa María, dimissus 4. XII. 1869 Gibraltar (José Ochandarena, Catálogo de la Provincia de España, 1815-1863, Madrid 1907, p. 105).

colegio de San Luis. Un mes después aprueba en el Instituto Provincial de Jerez de la Frontera el examen de ingreso en segunda enseñanza. Continúa asistiendo a las clases de Sánchez Cisneros durante todo el curso 1869-1870. El 22 de junio de 1870 se examina en el Instituto de la asignatura de Primero de Latín y Castellano y resulta aprobado. Pero Alfonso Sancho no iba a continuar sus estudios de bachillerato en el Instituto de Jerez. Su padre encarga al comerciante alemán Federico Pohndorff Plateu que busque para Alfonso en Inglaterra un colegio dirigido por la Compañía de Jesús y le pide que sea el tutor del niño mientras permanezca fuera de España. Pohndorff acepta, si bien recomienda a Antonio Sancho que envíe a su hijo a Alemania, el mejor sitio, dice, para recibir una educación comercial. Tras alguna duda inicial, en marzo de 1871 el Sr. Sancho se decide finalmente por Beaumont College, "porque atendida la corta edad del niño, da lugar para que después de 4 o 5 años de Inglaterra pase luego otros tantos años en Alemania a completar su educación en el sentido que se desea."[145] Alfonso es acompañado en su viaje hasta el internado inglés por su tío Juan de Mata Sancho, con quien realiza el largo trayecto en el ferrocarril del Norte (Madrid-Irún), siguiendo después la ruta Burdeos-Poitiers-Tours-Le Mans-Rouen-Calais-Londres. Tío y sobrino debieron salir de El Puerto de Santa María en la segunda semana de mayo, alojándose ambos durante unos días en una casa de huéspedes del Londres victoriano hasta que el día 14 de ese mes ingresa Alfonso en el internado de Beaumont.[146] Es casi seguro que Alfonso Sancho vería – y quizás también escucharía – al Dr. David Moriarty (1812-1877), obispo de Kerry, cuando este prelado católico, célebre orador, visitó Beaumont College el 16 de mayo de 1871, martes.[147] Las

145 El Puerto de Santa María (Cádiz), Archivo particular del autor, carta de Antonio Sancho a Federico Pohndorff, [El Puerto de Santa María] 30 de marzo [1871]. Citada por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), p. 61.

146 El contexto de la elección final de Beaumont College como colegio para Alfonso se estudia en Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), pp. 57-63.

147 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 16 de mayo de 1871. Nacido en Ardfert (Kerry, Irlanda), David Moriarty había sido consagrado obispo de la diócesis de Kerry en 1856. Firme partidario de la unión política de Irlanda y Gran Bretaña, Moriarty destacó por su oposición al fenianismo, una organización secreta cuyo principal objetivo era el establecimiento de una república irlandesa independiente, para lo cual sus miembros (fenianos) no

principales dificultades que tuvo Alfonso para adaptarse a su nueva vida en el colegio fueron las comidas, el críquet y el idioma. El 17 de mayo, sólo tres días después de su llegada a Beaumont, el rector Clough informaba al Sr. Pohndorff de que el niño "parece contento, aunque todavía no está en su elemento con sus compañeros en sus partidos de críquet,"[148] mientras que en una nueva misiva del día 20 de mayo, el P. Clough añadía: "Destacaba entre sus pequeños compañeros por comer muy poco, y esto ocurrió durante varios días, pero ahora no hay nada excepcional, o para usar las palabras del señorito [Salvador de] Zulueta [González de la Mota] al hablarme de este asunto, 'Sancho está bien ahora'."[149] Contaba nuestra abuela paterna, Mercedes Sancho Peñasco, que cuando su padre, recién llegado al colegio, tuvo que leer en voz alta un texto en inglés, lengua que desconocía, su pronunciación fue tan incomprensible que dejó atónitos al profesor jesuita y a sus compañeros de clase de habla inglesa.

Hasta el 14 de junio de 1871 no llegará a Beaumont College el siguiente alumno de nacionalidad española, "Francis Xavier de Manzanos". Según el registro del colegio, Francisco Javier había nacido el 3 de diciembre de 1858. No consta su lugar de nacimiento, aunque sí se especifican en esta misma fuente sus estudios previos de enseñanza elemental, realizados en Cádiz.[150] Consideramos muy probable que este muchacho sea Francisco Javier de Manzanos Chacón, nacido en la ciudad de San Fernando (Cádiz) el 19 de octubre de 1858, e hijo de Simón de Manzanos Sáenz, oficial de Marina, y de María Gertrudis Chacón. Estos son los datos que figuran en la hoja de servicios de una persona así llamada que al fallecer en 1917 había alcanzado el empleo de coronel de Estado

dudaron en recurrir a atentados terroristas contra los británicos. The Catholic Encyclopedia, 16 vols., New York 1907-1914, X, p. 569; Edward R. Norman, The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion, 1859-1873, London 1965, pp. 117-119; Catherine Wynne, The Colonial Conan Doyle: British Imperialism, Irish Nationalism, and the Gothic, Westport, Conn. 2002, pp. 50-52.

148 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Francis Clough S.J. a Federico Pohndorff , Beaumont Lodge 17 de mayo 1871. Citada por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), p. 66.

149 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Francis Clough S.J. a Federico Pohndorff, Beaumont Lodge 20 de mayo 1871. Énfasis en el original. Citada por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), p. 67.

150 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

Mayor del Ejército español. En dicha hoja de servicios se indica que Manzanos poseía el inglés, idioma que comenzaría a asimilar durante su estancia en el internado de Beaumont.[151]

El colegio de procedencia de Manzanos debió ser más bien uno de San Fernando, en cuyo caso debemos considerar el término "Cádiz" que aparece en el registro de alumnos en sentido lato. Por algún motivo, la persona que se encargó de anotar la fecha de nacimiento de Francisco Javier reflejó la correspondiente al día de su onomástica en lugar de la real que hemos indicado. Desconocemos si Francisco Javier de Manzanos llegó a iniciar los estudios de segunda enseñanza en España o en otro país. El registro de alumnos refleja que no sabía nada de griego (asignatura que seguramente nunca cursó) y que sus conocimientos de latín se limitaban a la conjugación del verbo *amo*. Como tampoco debía tener nociones de inglés, Manzanos fue enviado a la clase de *Elements*, a pesar de que le faltaban sólo cuatro meses para cumplir los 13 años, edad suficiente para cursar el nivel de *Rudiments*.[152]

Julián Pemartín Carrera. Gerardo López Larrañaga

Sabemos ya que José María Gordon Prendergast estuvo matriculado en la clase de *Grammar* durante el año escolar 1870-1871. José María recibió nuevas visitas de familiares antes de que terminara el curso: el 29 de junio comparece su hermano Arturo León y una semana después llega el cabeza de familia (Carlos Pedro Gordon Beigbeder), acompañado por "el señor Pemartin" y su hijo, "el señorito Pemartin", quien ingresará pocos días después en Beaumont College.[153] Efectivamente, la llegada de "Julian Pemartin" quedó registrada el martes 11 de julio de 1871. También figuran en el registro los habituales datos de fecha de nacimiento (29 de abril de 1859), anterior colegio ("en casa"), conocimientos ("un poco de latín") y clase a la que fue asignado (*Elements*).[154] Este

151 Archivo General Militar de Segovia, Hoja matriz de servicios de D. Francisco J. Manzanos y Chacón, sección 1ª, legajo 461, ff. 2r, 4r.

152 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

153 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 29 de junio y 6 de julio de 1871.

154 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont. El Padre ministro anotó en su diario que Pemartín llegó al colegio el 12 de julio de 1871. ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 12 de julio de 1871.

nuevo alumno no es otro que el jerezano Julián Pemartín Carrera, hijo primogénito del bodeguero de origen francés José Pemartín Laborde (1824-1895)[155] y de la gaditana María Elisa Carrera Aramburu (1831-1906), casados en la parroquia de San Antonio de Cádiz el 2 de mayo de 1857[156] y domiciliados en la calle Diego Fernández Herrera, n.º 1, de Jerez de la Frontera. Julián Pemartín Carrera era, por tanto, primo carnal de Luis y de Manuel Díez Carrera, ya que sus respectivas madres eran hermanas.[157]

Pedro Julián Pemartín Rodez, abuelo paterno de Julián Pemartín Carrera, había fallecido en 1841, dejando el negocio bodeguero (fundado hacia 1818) a sus tres hijos varones supervivientes, Julián, José y Francisco. La empresa Pemartín y Cía. sería la primera casa exportadora de vino de Jerez en 1856 y 1862, pero dado el elevado nivel de endeudamiento de Julián, los otros dos hermanos Pemartín Laborde decidieron disolver la sociedad en 1866 como manera de evitar la bancarrota. Julián Pemartín Laborde continuó el negocio en solitario, encontrándose sus bodegas de Jerez de la Frontera entre las diez principales exportadoras en 1869. A pesar de ello, la firma Julián Pemartín presentaba expediente de quiebra el 23 de junio de 1870, el mismo año en que se inauguraba el monumental palacio, el actual Recreo de las Cadenas, que Julián se había hecho construir en las afueras de

155 "Cuyo nombre, con el de sus hermanos, figura en el padrón de nobles de su ciudad natal, Jerez, en la que fue recibido por tal su padre, don Pedro Julián Pemartín y Rodez, en 1836, en virtud de Real Provisión expedida a su favor por la reina gobernadora en El Pardo a 26 de mayo de aquel año, como resultado del expediente de naturalización de aquel señor, en el que probó ser natural de la villa de Oloron, en el Béarn (Francia), que sus antepasados habían estado en posesión de la calidad noble y del señorío de Pellequier y su escudo de armas y demás prerrogativas de su clase." José María Benítez-Sidón y Butrón de Müjica, El linaje aragonés de los Pemán y sus enlaces, en: Hispania, 32/1948, p. 477.

156 Benítez-Sidón, El linaje aragonés (n. 155), p. 478. El matrimonio tuvo otros cuatro hijos: Pedro, María, Carolina y Elisa. Pedro Pemartín Carrera fue también alumno de Beaumont College, de 1876 a 1881. ABSI (n. 9), PE/1, [Michael King S.J.], Lists from 1861-1886, *c.* 1911, f. 60.

157 Las hermanas Teresa y María Elisa Carrera Aramburu eran hijas del pamplonés Pedro Antonio Carrera y de Tomasa de Aramburu Rodríguez (natural de Lima), casados en Cádiz el 2 de febrero de 1827. Tomasa de Aramburu, de 58 años, "viuda de Carrera", vivía en enero de 1866 con su yerno Luis Díez Fernández de la Somera – también viudo – en la casa que éste tenía en la plaza de Mina, n.º 14, de Cádiz. Archivo Histórico Municipal de Cádiz (n. 112), Padrón de habitantes de 1866, libro 1705; Benítez-Sidón, El linaje aragonés (n. 155), p. 478.

Jerez (cuyo diseño se atribuye al arquitecto francés Charles Garnier).[158] Fue también en 1870 cuando José Pemartín Laborde, que había logrado conservar la célebre viña El Cerro (pago Cerro de Santiago), instituyó por separado su negocio de exportación. Éste incluía amplias bodegas jerezanas en la finca llamada Huerta Pintada. Es probable que además de acompañar a su hijo Julián al internado de Beaumont en el verano de 1871, José Pemartín se entrevistara en Londres con los directivos de la casa Feuerheerd Brothers, que poco después se convertiría en su agente en el Reino Unido.[159]

Ya hemos indicado que, según el registro de alumnos de Beaumont College, Julián Pemartín Carrera recibió enseñanza doméstica antes de ingresar en el internado de Old Windsor. Ignoramos si llegó a comenzar la instrucción primaria en el colegio de San Luis Gonzaga de El Puerto de Santa María el curso 1868-1869, aunque no tendría nada de extraño, pues tanto su padre como su tío Julián eran accionistas de la sociedad fundadora de dicho colegio. Lo cierto es que Pemartín Carrera aprobó el examen de ingreso en segunda enseñanza en el Instituto Provincial de Jerez de la Frontera el 11 de junio de 1870 y que 12 días después superaba también con un aprobado la asignatura de Primero de Latín y Castellano en el mismo centro.[160] No consta documentalmente que Julián se examinara de ninguna asignatura de bachillerato en la convocatoria de junio de 1871, quizás porque para entonces se encontraba haciendo los preparativos de su viaje a Londres o incluso aguardaba ya en dicha ciudad

158 Sandeman & Co., agente británico de la casa Pemartín desde 1822, adquirió las soleras, bodegas, viñas y el palacio de Julián Pemartín en 1879, aunque la marca comercial no pasó a ser propiedad de Sandeman hasta diez años más tarde. Julian Jeffs, Sherry, London 1992, p. 82.

159 Hemos elaborado la reseña de las bodegas Pemartín a partir de Henry Vizetelly, Facts about Sherry, London 1876, pp. 31-32, 81-82; José de las Cuevas y Jesús de las Cuevas, Vida y milagros del vino de Jerez, Jerez de la Frontera 1979, pp. 99-100; Ruiz-Lassaletta, Casa de abuela (n. 66), passim; Ned Halley, Sandeman. Two Hundred Years of Port and Sherry, London 1990, pp. 91-106; Diego Caro Cancela, Burguesía y jornaleros. Jerez de la Frontera en el Sexenio Democrático, Jerez de la Frontera 1990, pp. 200, 224-225; Jeffs, Sherry (n. 158), pp. 80-82; Lignon-Darmaillac, Les grandes maisons (n. 31), pp. 168-170; Juan Carlos Altamirano, Real Escuela Andaluza de Arte Ecuestre, Málaga 2007, pp. 118-212.

160 Jerez de la Frontera, Archivo (n. 35), Actas de exámenes, tomo 9 (1868-1869/1869-1870), ff. 47[r], 64[r].

el momento de ser internado en Beaumont. A mediados de julio de 1871, el prefecto de estudios, P. Knight, confeccionó el escalafón académico del alumnado, al que clasificó según los resultados obtenidos en las composiciones realizadas en cada una de las clases durante el tercer trimestre del curso. Dado que acababa de llegar al colegio, es normal que Julián Pemartín Carrera ocupara el último puesto de los 22 alumnos que había entonces en la clase de *Elements*, y que, en ese mismo nivel, Francisco Javier de Manzanos y Alfonso Sancho, también bisoños, fueran clasificados en vigésimo primer y vigésimo lugar, respectivamente.[161] No incluyó el P. Knight en su relación a otro alumno español llamado Gerardo López Larrañaga, cuya llegada a Beaumont el 16 de julio de 1871 debió coincidir cronológicamente con la elaboración del listado. En el registro del colegio consta que Gerardo López había nacido el 13 de agosto de 1857 y que procedía del colegio de San Antonio, de Madrid. En este centro educativo, que debe ser el de las Escuelas Pías de San Antón, Gerardo se había centrado en el estudio de la obra del historiador romano Salustio. Aunque sólo le faltaba un mes para cumplir los 14 años, López Larrañaga fue destinado, provisionalmente, a *Figures*, la clase en que se encontraban Manuel Díez, Salvador de Zulueta y José María Martínez de Campos.[162] Gerardo era casi con seguridad hijo del comerciante madrileño Gerardo López Gil y de Dolores Larrañaga Olivera, de padre vasco. Ésta es la filiación de Carlos López Larrañaga, nacido en Lima en 1865, comerciante y diplomático (cónsul general del Perú en Brasil a finales del siglo XIX), sin duda hermano menor del Gerardo que nos ocupa.[163]

El 20 de julio, jueves, se presentó en Beaumont College el comandante inglés Lenox Prendergast (1830-1907), un con-

161 El prefecto de estudios incluyó en su listado un total de 114 alumnos. Los otros estudiantes españoles o de ascendencia española quedaron clasificados en los siguientes puestos dentro de sus respectivas clases: *Figures* (22 alumnos): José María Martínez de Campos (22°), Salvador de Zulueta González de la Mota (17°), Manuel Díez Carrera (12°); *Rudiments* (19): Arturo Jiménez Marcos (8°); *Grammar* (18): Luis Díez Carrera (15°), José María Gordon (5°); *Syntax* (19): Augusto Cabrera (9°); *Rhetoric* (7): Francisco de Zulueta (3°). ABSI (n. 9), 5/1/4, Journal of the Prefect of Studies 1865-1872, Boys at Beaumont in Order of Compositions, July 1871.

162 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

163 Juan Pedro Paz-Soldán, Diccionario biográfico de peruanos contemporáneos, Lima 1917, p. 252.

verso al catolicismo que se encontraba realizando "una gira de inspección de establecimientos de enseñanza católicos antes de determinar la mejor residencia para el vástago de su linaje", según expresó con grandilocuencia el P. Arthur G. Knight en su diario.[164] El señor Prendergast optaría por enviar ese mismo año 1871 a su hijo primogénito, Gerald Neill Prendergast, al Oratory School de Edgbaston (Birmingham), uno de los colegios católicos que rivalizaba con Beaumont en la captación de alumnos.[165] Justo una semana después de la visita de Prendergast se celebró en el internado el llamado Día del Rector, una jornada completa de vacación en la que, conforme a la tradición heredada de Stonyhurst, los alumnos obsequiaban al rector con los versos que habían compuesto en su honor.[166] Entre las personas que estuvieron presentes en Beaumont College aquel 27 de julio se encontraban "los señores Rodriguez y Urraburu", según expresión del Padre ministro.[167] Podemos identificarles como los estudiantes jesuitas Mariano Rodríguez Hernández[168] y Juan José Urráburu Jorja,[169] dos exiliados de la Provincia de Castilla que en octubre de 1869 habían encontrado refugio en St. Beuno's College (Gales), donde estudiaron dos años (1869-1871) de Teología.[170]

164 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 20 de julio de 1871.

165 Gerald Neill Prendergast (1861-1949) permaneció en el Oratory School hasta 1876. El 24 de abril de ese año ingresó en el cercano Oscott College, del que salió en la Navidad de 1878. Fue teniente coronel del regimiento King's Royal Rifles. The Catholic Who's Who and Year-Book 1909, Sir F. C. Burnand (ed.), London 1909, p. 411; Lay and Divinity Students, 1794-1889 (n. 63), p. 96; School Register of the Oratory School, 1859-1929 (n. 37), p. 114.

166 John S. Farmer, The Public School Word-Book, London 1900, p. 69. El equipo titular de críquet de Beaumont College se había fotografiado el día antes, por lo que probablemente la jornada incluyó la celebración de competiciones deportivas. ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 26 de julio de 1871.

167 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 27 de julio de 1871.

168 Mariano Rodríguez, * 10. XII. 1840 Béjar, Salamanca, S.J. 21. VIII. 1859, † 8. I. 1889 El Puerto de Santa María, Cádiz (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 125).

169 Juan José Urráburu, * 23. V. 1844 Ceánuri, Vizcaya, S.J. 3. V. 1860 Loyola, Guipúzcoa, † 11. VIII. 1904 Burgos (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 193).

170 Revuelta, La Compañía, tomo I (n. 3), p. 258; DHCJ IV, p. 3863. Antolín Álvarez Torres (Juan José Santiago Urráburu, en: La Filosofía española en Castilla y León. De la Ilustración al siglo XX, M. Fartos Martínez et al. [coords.], Valladolid 2000, p. 458) asegura que Juan José Urráburu huyó a Inglaterra – en compañía de Mariano Rodríguez – el 24 de septiembre de 1870, procedente de las casas de formación de Saint-Acheul y de Poyanne, ambas en Francia. En Saint-Acheul (cerca de Amiens), Urráburu había sido profesor de los

Llegado el fin de curso, el 2 de agosto de 1871 se celebró la tradicional academia, con la "exhibición anual" y la distribución de premios. Un invitado de excepción aquel día fue el joven príncipe imperial Luis Napoleón (1856-1879), que se desplazó al internado jesuita desde Chislehurst para la ocasión. El Padre ministro hizo una gráfica reseña del acontecimiento:

"Día de la Academia. Hubo vino y bocadillos en la Sala de Visitas. Los alumnos almorzaron a las doce en el Refectorio. La Academia comenzó a la una en el Nuevo Refectorio. El escenario estaba contra el muro de la Iglesia. El P. Welsby fue a Windsor a recibir a la señora de Washington Hibbert y al Príncipe Imperial. Éste había perdido el tren y no llegó hasta las tres y diez. El hermano Barnes descargó nuestra artillería delante de las caras de los caballos imperiales, que se asustaron un poco. La asamblea se puso en pie para saludar al augusto joven y espontáneamente abrió un pasillo para él, que fue entronizado en un sofá con un Obispo y un Rector a cada lado. Después Arthur Oddie y Jenico Preston leyeron discursos en inglés y en francés, recibiendo el primero de ellos un beso como respuesta. La siguiente pieza resultó ser una descripción del asedio de París, lo que algunas personas consideraron un cumplido y otras personas (*ex nostris*) un lamentable ejemplo de mal gusto. Se sentaron 110 personas para el almuerzo, que se tomó hacia las cuatro. Unas 130 personas asistieron a la Academia."[171]

Entre esos asistentes se encontraban el conde Clary (miembro del personal imperial), Louis Conneau (gran amigo de Luis Napoleón), William Placid Morris (obispo de Tróade), James Danell (obispo de Southwark), varios jesuitas

juniores de la Provincia de Castilla desde la llegada de estos en octubre de 1868. En todo caso, sí es seguro que Juan José Urráburu regresó a España al terminar el curso 1870-1871, finalizando sus estudios de Teología en el seminario central de Salamanca en 1873. En el noviciado y colegio máximo de Poyanne (Landes) enseñó Lógica y Metafísica (1874-1876), y Teología (1876-1878), así como Filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma durante nueve años (1878-1887). Fue rector del colegio de San José de Valladolid (1887-1890), del colegio máximo de Oña en Burgos (1891-1897) y del seminario de Salamanca (1898-1902). Se considera al P. Urráburu como el filósofo neoescolástico español del siglo XIX más conocido internacionalmente. Sus dos obras monumentales son *Institutiones philosophicae* (8 vols., Valladolid, 1890-1900) y *Compendium philosophiae scholasticae* (5 vols., Madrid, 1902-1904).

171 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 2 de agosto de 1871.

ajenos a la comunidad del colegio (por ejemplo, el P. Peter Gallwey),[172] el erudito inglés Edmund Bishop y dos profesores del cercano colegio de Eton, Oscar Browning y Francis Warre Cornish.[173] Uno de los alumnos galardonados aquel miércoles 2 de agosto en la clase de *Grammar* fue José María Gordon Prendergast, que recibió premios por tres conceptos: en "composición y trabajo escolar", en "puntos globales" y en la asignatura de Matemáticas.[174] El primer premio en la clase de Gordon correspondió al londinense Bernard Capes,[175] uno de los hijos del destacado "converso de Oxford" John Moore Capes (1812-1889), fundador en 1848 del semanario católico *The Rambler*.[176] Comenzaban las vacaciones de verano para los moradores de Beaumont College. Conducidos por el P. William Lawson S.J., que había llegado de Bélgica dos días antes, el grueso de la comunidad jesuita partió el 4 de agosto de 1871 hacia la Isla de Wight.[177] La mayoría de los

172 Peter Gallwey era en esta época rector y maestro de novicios (1869-1873) en Manresa House (Roehampton). Anteriormente había desempeñado el cargo de prefecto de estudios en Stonyhurst (1855-1857), así como los de superior (1857-1859) y rector (1859-1867) de la comunidad jesuita de Farm Street. De 1873 a 1876 ejercería como provincial de Inglaterra. Peter Gallwey, * 13. XI. 1820 Killarney, S.J. 7. IX. 1836 Hodder, † 23. IX. 1906 Londres (Catholic Encyclopedia (n. 147) VI, pp. 370-371; DHCJ II, p. 1562).

173 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 2 de agosto de 1871.

174 José María Gordon obtuvo 2.982 puntos en "composición y trabajo escolar", superando ampliamente los dos tercios de la puntuación total (3.600) obtenible por este concepto y que daban derecho a premio. El galardón en "puntos globales" (*aggregate of marks*) lo consiguió debido a que la suma de esos 2.982 puntos y de los 877 que alcanzó en "trabajo escolar extraordinario" (*extraordinary school work*) era superior a 3.600. El primer premio de Matemáticas que logró Gordon se concedía anualmente a los mejores estudiantes de cada nivel académico en función del resultado de un examen especial. ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 2 de agosto de 1871.

175 Después de salir del colegio en agosto de 1871, Bernard Edward Joseph Capes (1854-1918) trabajó durante tres años en oficinas de Londres. Posteriormente se dedicó a escribir, llegando a ser un prolífico autor de poemas, artículos, narraciones sobrenaturales y novelas. The Beaumont Lists, 1861-1961, en: The Beaumont Review, 207/1963, p. 470.

176 Educado en Westminster School (Londres) y Balliol College (Oxford), John M. Capes había recibido órdenes anglicanas y el beneficio de la iglesia de San Juan Bautista (Bridgwater, Somerset) antes de ser acogido en el seno de la Iglesia católica en julio de 1845 por el entonces obispo – después primer arzobispo de Westminster – Nicholas P. Wiseman. Capes retornó a la Iglesia anglicana en 1870, convirtiéndose de nuevo al catolicismo en 1882. Josef L. Altholz, The Liberal Catholic Movement in England. The 'Rambler' and its Contributors, 1848-1864, London 1962, pp. 9-23; Paul Shrimpton, A Catholic Eton? Newman's Oratory School, Leominster 2005, p. 278.

177 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 4 de agosto de 1871. William Lawson, * 22. XII. 1834 Brough Hall, Yorkshire, S.J. 20. IX. 1854, † 28. XI. 1920 Roehampton (Mendizá-

alumnos también abandonó por entonces el colegio. Otros lo harían algo más tarde: el Padre ministro anotó en su diario que el escolar Clement Barraud S.J. marchó a Londres el 18 de agosto en compañía del "pequeño López", es decir, de Gerardo López Larrañaga.[178] Pero un reducido número de estudiantes hubo de permanecer en el internado durante el verano. Nos consta que entre ellos se encontraban Luis Díez Carrera, su hermano Manuel y Alfonso Sancho Mateos. Éste escribió a su padre el día 13 quejándose de las agresiones de que estaban siendo objeto tanto él como otros alumnos por parte de uno de los hermanos Díez Carrera (probablemente de Luis, que era cuatro años mayor que Alfonso). Cuando Federico Pohndorff se desplazó hasta el colegio el jueves 24 para informarse de lo que sucedía, tuvo noticia de que habían cesado las agresiones, "de resultas de denuncias de parte de otros y castigo severo la consecuencia, como también desde que los compañeros todos le vuelven ahora la espalda. (...) Le dije [a Alfonso] que ahora, viendo al muchacho Díez humillado y cuando todos le trataban con desprecio, debía él ser generoso y ver como por perdón de las injusticias y con amabilidad podía ganar y vencer a un aturdido."[179] Creemos que este incidente pudo derivarse de la menor vigilancia a que estarían sometidos los internos y del aumento de su tiempo de ocio durante el periodo no lectivo.

Juan Atilano Colomé

El 21 de agosto de 1871, en plenas vacaciones, se produjo la llegada de un muchacho que quedó registrado como "Juan Atilano Colomé Sáez". Iba a cumplir los 14 años el día 9 de

bal, Catalogus [n. 16], p. 278). El P. Lawson era hermano de *sir* John Lawson (1829-1910), que desde 1865 era el segundo *baronet* de Brough Hall (Catterick, Yorkshire). Esta casa solariega de la época de Isabel I de Inglaterra contaba con una importante pinacoteca y una capilla construida a imitación del Palacio Episcopal de York. Edmund Lodge, The Peerage and Baronetage of the British Empire, London 1859, p. 742; Burnand, The Catholic Who's Who (n. 165), p. 290.

178 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 18 de agosto de 1871. Clement Barraud, * 6. XII. 1843 Londres, S.J. 15. IX. 1862, † 3. VI. 1926 St. Beuno's, Gales (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 307).

179 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Federico Pohndorff a Antonio Sancho, Londres 25 de agosto 1871. Citada por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), pp. 158-159.

septiembre y había estado escolarizado anteriormente en un anónimo "colegio S.J.". Allí no había aprendido griego, aunque, según el registro, su conocimiento de la gramática latina era "bueno". Fue incluido nominalmente en la clase de *Figures*, pero no continuaría en ese nivel el curso siguiente, como veremos.[180] Efectivamente, en la publicación conmemorativa del cincuenta aniversario del colegio jesuita de Belén (La Habana) consta que Juan Atilano Colomé, habanero, había sido alumno interno allí desde el 3 de mayo de 1869 hasta su salida el 31 de mayo de 1871.[181] Con toda seguridad, nos encontramos ante un hijo del comerciante Juan Atilano Colomé, "muy distinguido por cierto, casado con la hija, o con una de las hijas del hacendado catalán don Santiago Sáenz, de honrada memoria."[182] El historiador Antonio Pirala nos ofrece el siguiente perfil biográfico de Colomé:

"Nació en la Isla de Cuba, hijo de un catalán que dejó al morir una regular fortuna en propiedades y solares.

Don Juan Atilano figura hoy [1869] entre los propietarios, y es presidente o creador de varias sociedades, y director de la compañía del ferro-carril urbano y de ómnibus de la Habana. Se le conoce por persona de talento en los negocios mercantiles, de ilustración y de gran actividad. Tiene fácil palabra, aunque su elocución es sin centro, y moralidad públicamente reconocida. Pasa por buen español, a pesar de sus simpatías a la autonomía cubana y de haber sido uno de los que en noviembre de 1868 formaron la comisión de 60 notables que se presentaron al general Lersundi pidiéndole libertades y reformas.

Es Colomé uno de los hombres dispuestos siempre a prestar sus servicios a la autoridad; y en el Ayuntamiento de la Habana, al que ha pertenecido algunos años, los ha prestado muy útiles como en el Consejo de embargos, donde se distingue entre los más activos y espontáneos para el trabajo.

El producto de sus propiedades y el de las empresas que dirige le colocan entre las personas más acomodadas de la

180 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

181 Álbum conmemorativo (n. 20), p. 353.

182 Carlos Martí, Los catalanes en América. Cuba, Barcelona [1920], p. 208. No hemos podido confirmar si el segundo apellido de Juan Atilano Colomé era "Sáez" o "Sáenz".

capital, teniendo entrada en todos los círculos de la buena sociedad.
Cuenta de 45 a 50 años."[183]

El señor Colomé había sido en 1854 uno de los promotores – con Rafael Rodríguez Torices y el conde de Lombillo – de la Empresa de Colonización, destinada a la importación de culíes chinos y a su venta a los hacendados cubanos. Colomé sería además el primer presidente de La Alianza, una poderosa sociedad de seguros y crédito bancario que entró en la trata de culíes en 1859, llegando a importar 13.126 braceros chinos entre 1861 y 1869 (el 23% del total importado en esos años). Junto a la casa Zulueta, las dos compañías mencionadas dominarían el tráfico de trabajadores asiáticos – "formalmente bajo contrato pero sometidos a condiciones propias de esclavitud"[184] – hasta aproximadamente 1874. Un año después, el patrimonio de Juan Atilano Colomé en Barcelona, donde tenía casa de comercio abierta, ascendía a 42 millones de reales.[185]

Al finalizar el curso 1870-1871 dejarían definitivamente Beaumont College los alumnos de ascendencia española Francisco de Zulueta Willcox y Arturo Jiménez Marcos. En fecha que no hemos podido concretar, pero durante el año 1871, Arturo Jiménez había recibido el sacramento de la confirmación en el colegio, tomando el nombre de "Aloysius Francis Alphonsus".[186]

183 Antonio Pirala, Historia contemporánea. Segunda parte de la guerra civil. Anales desde 1843 hasta el fallecimiento de don Alfonso XII, 6 vols., Madrid 1906-1907, IV, p. 801.

184 José Antonio Piqueras Arenas, La revolución democrática (1868-1874). Cuestión social, colonialismo y grupos de presión, Madrid 1992, p. 286.

185 Juan Pérez de la Riva, El viaje a Cuba de los culíes chinos, en: Para la historia de las gentes sin historia, Barcelona, 1976, pp. 76-78; Juan Pérez de la Riva, Aspectos económicos del tráfico de culíes chinos a Cuba (1853-1874), en: El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba, Barcelona, 1978, pp. 94-96; Ángel Bahamonde, José Cayuela, La elite hispanocubana en la España del siglo XIX, en: Hacer las Américas. Las élites coloniales españolas en el siglo XIX, Madrid, 1992, pp. 150, 155, 165; Juan Pérez de la Riva, Los culíes chinos en Cuba (1847-1880). Contribución al estudio de la inmigración contratada en el Caribe, La Habana 2000, p. 291; Lisa Yun, The Coolie Speaks: Chinese Indentured Laborers and African Slaves in Cuba, Philadelphia 2008, p. 16.

186 ABSI (n. 9), 5/2/17, Beaumont First Communions, Confirmations, etc., año 1871. Según consta en el certificado (copia del registro civil) que solicitamos a la General Register Office de Inglaterra, emitido el 10 de octubre de 2007, Arturo Jiménez Marcos falleció en Londres

Curso 1871-1872
Juan Antonio Cólogan

Al iniciarse el nuevo curso, tanto Gerardo López Larrañaga como Juan Atilano Colomé habían "descendido" hasta el nivel inmediatamente inferior de *Elements.*[187] Aunque este año académico 1871-1872 debía haber comenzado a mediados de septiembre, los alumnos se incorporaron una semana más tarde en esta ocasión. Con motivo de conmemorarse el XXV aniversario del pontificado de Pío IX, celebrado el 18 de junio de 1871, el rector Clough había concedido una ampliación de las vacaciones de verano.[188] El 24 de septiembre, domingo, se concedía tiempo libre después del desayuno a los internos para que escribieran a sus casas comunicando su llegada sin incidentes al colegio.[189] Hasta el día 3 de octubre de 1871 no ingresó "Juan A. Cologan", que procedía del colegio de San Bernardo de Gibraltar.[190] Con 13 años

(Lancaster Gate, 8) el 22 de septiembre de 1877, con sólo 21 años. La causa del fallecimiento fue un derrame pericárdico, según certificó el doctor Robert E. Dudgeon.

187 Se ha conservado una curiosa nota escrita por Juan A. Colomé a uno de los prefectos de disciplina, sin fechar, que pone de manifiesto las dificultades del muchacho para expresarse en inglés y para comportarse bien en el aula. Está pegada en la contraportada de ABSI (n. 9), 5/1/1, Prefect's Journal 1862-1864. La transcribimos literalmente: "Sir Y don't wantget the feralas who you give me, because he is not fear, and Y do very well whot Y must do, but Y can't help the laughing in the schoolroom therefore that is not a reason to give me feralas. I supply you let me off." La *ferula*, también llamada *tolly* en el argot estudiantil, era la palmeta de gutapercha con la que se golpeaba en la mano a los alumnos para castigarlos. El número máximo de golpes que se podía recibir en cada momento era de 18 (*twice-nine*). George Gruggen S.J. y Joseph Keating S.J., Stonyhurst. Its Past History and Life in the Present, London 1901, pp. 229-230; Larry Crouch, Stonyhurst vocabulary – an occupational dialect, en: The Stonyhurst Magazine, 496/2000, pp. 273-274.

188 Los alumnos Frederick Rymer (Beaumont, 1863-1871) – prefecto de la congregación mariana – y Robert Berkeley (Beaumont, 1865-1873) habían sido enviados a Roma para representar a Beaumont College en la delegación de jóvenes de Inglaterra que felicitó a Pío IX en su jubileo pontificio. William Heathcote S.J., Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont, en: The Beaumont Review, 158/1940, p. 261. Frederick Rymer, * 22. XI. 1852 Northampton, S.J. 7. IX. 1871 Roehampton, † 22. XI. 1874 Pau (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 79).

189 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 24 de septiembre de 1871.

190 St. Bernard's College había sido fundado en 1858 por Juan Bautista Scandella (1821-1880) – vicario apostólico de Gibraltar y obispo de Antinoe – en New Mole Parade. En 1865, el internado se trasladó a Europa Main Road, a un edificio de nueva planta contiguo a la residencia del Dr. Scandella y cercano al colegio femenino de Nuestra Señora de Europa, que dirigían las Hermanas de Loreto en la colonia británica. Tras la supresión de la Compañía de Jesús en España, Scandella encomendó la dirección del colegio calpense a los

cumplidos, había nacido el 4 de agosto de 1858, y con unos conocimientos de la lengua latina limitados a "un poco de César", Cólogan fue agregado a la clase de *Figures*.[191] Allí tuvo como condiscípulos a sus compatriotas Alfonso Sancho, Francisco Javier de Manzanos y Julián Pemartín. Podemos identificar a este nuevo alumno como Juan Antonio Cólogan Cólogan, uno de los nueve hijos habidos del matrimonio, celebrado el 8 de abril de 1839, entre Tomás Fidel Cólogan Bobadilla (La Laguna, Tenerife 1813 - La Orotava, Tenerife 1888) y su prima segunda Laura Micaela Cólogan-Franchi Heredia (París 1822 - La Orotava, Tenerife 1907), que era cuarta marquesa de la Candia desde 1864. Los Cólogan, de origen irlandés, se habían asentado en la Isla de Tenerife a mediados del siglo XVIII. Tomás Fidel, perteneciente a la tercera generación tinerfeña, desempeñó la alcaldía del Puerto de la Cruz de Orotava en tres ocasiones: 1840, 1857-1858 y 1863-1866. Durante su segunda etapa como alcalde fue uno de los mayores contribuyentes del Puerto de la Cruz. Tenía su residencia en el número 9 de la Plaza de la Constitución, lugar donde probablemente nació su hijo Juan Antonio. A partir de 1869, la familia Cólogan se estableció en La Orotava, cumpliendo así Tomás Fidel el "natural deseo de asentarse en la Villa, cuna de la nobleza canaria, no olvidemos que ya era Marqués consorte desde hacía unos años, y habitar en una casa más grande y confortable, sin olvidar los disgustos de la política."[192]

Al nivel de *Rudiments* ascenderían al iniciarse el nuevo año académico Manuel Díez Carrera, Salvador de Zulueta y José María Martínez de Campos. El último de ellos regresó de sus vacaciones de verano el viernes 6 de octubre de 1871. El

jesuitas, quienes probablemente llegaron a impartir docencia, aunque por diversos motivos acabarían abandonando Gibraltar en julio de 1869. St. Bernard's College atrajo a un gran número de alumnos de clase acomodada hasta su cierre en diciembre de 1878. Lady Herbert, Impressions of Spain in 1866, London 1867, pp. 83-84; G. F. Cornwell, The System of Education in Gibraltar, en: Special Reports on Educational Subjects, 28 vols., London, 1897-1914, XII/1, p. 451; Revuelta, La Compañía, tomo I (n. 3), pp. 212-213.

191 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

192 Marcos Guimerá Peraza, Tomas Fidel Cólogan y Bobadilla (1813-1888), en: Anuario de estudios atlánticos, 33/1987, p. 200. El Sr. Cólogan se domicilió en el número 3 de la calle de las Monjas, en una casa que le había donado su tía Rosalía Pía Franchi Villalba (tercera marquesa de la Candia).

domingo posterior se presentó en el colegio el marqués de la Candia para visitar a su hijo Juan Antonio Cólogan, de cuya llegada a Beaumont no se había cumplido aún una semana.[193] Cólogan fue el único alumno de nacionalidad española que ingresó en el internado de Old Windsor durante el curso 1871-1872, aunque nos consta que al menos un compatriota suyo, "un caballero español", solicitó que admitieran a su hijo. El Padre ministro, que no especificó en su diario el nombre del interesado, sí precisó que éste se personó en el colegio el 9 de octubre y que la solicitud – por motivos que desconocemos – fue rechazada.[194] Muy pronto, la cuestión de actualidad iba a ser la sustitución del P. Francis Clough como rector. Los internos se quedaron desconcertados al enterarse de que el P. Clough se había marchado el 16 de octubre, "sigilosamente pero no misteriosamente."[195] La identidad de su sucesor, Thomas Welsby S.J.[196], era conocida por la comunidad jesuita, pero los alumnos no pudieron saciar su curiosidad hasta el mismo día de la toma de posesión del P. Welsby, una semana después:

"23 de octubre, lunes. Instalación del Padre Welsby. A las 7.45 p.m. todos los jesuitas nos reunimos en nuestra sala de recreo para oír la lectura del diploma por parte del Padre [Thomas] Seed. Después se leyó el nuevo status y todos fuimos al comedor de los alumnos y el Padre Seed les presentó al nuevo rector. Muchos no supieron hasta el último momento si el Padre Seed proclamaba rector al Padre Welsby o el Padre Welsby al Padre Seed. Todos gritaron con verdadero deleite cuando descubrieron que después de tanta incertidumbre iban a estar en manos de alguien tan querido y a quien conocían desde hacía tanto tiempo. A continuación [hubo] dos discursos en inglés y uno en latín, seguidos por un discurso a la asamblea."[197]

193 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 6 y 8 de octubre de 1871.

194 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 9 de octubre de 1871.

195 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 16 de octubre de 1871.

196 Thomas Welsby, * 15. IX. 1831 Preston, S.J. 26. IX. 1852 Hodder, † 17. VI. 1896 Stonyhurst (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 158).

197 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 23 de octubre de 1871. Thomas Seed, * 12. II. 1807 Preston, S.J. 28. VIII. 1825, † 28. I. 1874 Rhyl, Gales (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 77).

El P. Welsby no era, efectivamente, un extraño en Beaumont College. Tras su ordenación sacerdotal en 1865, desempeñaría en este colegio los cargos de prefecto de disciplina (1866-1867) y ministro (1867-1868). Además, durante los tres cursos inmediatamente anteriores a su nombramiento como rector, impartió docencia a los alumnos de *Rudiments*, *Grammar* y *Syntax*. Se ha dicho que el rectorado de Thomas Welsby significó el comienzo de la vida académica normal en Beaumont College: "Hasta entonces, aunque el número de alumnos había crecido rápidamente, todo había sido puro experimento, pronóstico del futuro, evidencia de la infancia prometedora de una gran institución. El Padre Welsby sólo pensaba en Beaumont. Fue él quien construyó el edificio para la comunidad y en cuanto se terminó la obra, el incremento de alumnos coincidió casi exactamente con el aumento del espacio para su alojamiento."[198]

Este nuevo dormitorio para los internos se inauguraría poco antes de que finalizara el mandato de Welsby en septiembre de 1877. Se ubicaba en la última planta de un edificio que también albergaba un salón de recreo (*Higher Line playroom*) en la planta baja y varias aulas en el piso principal.

Al P. Welsby se debe también la división del curso escolar en tres trimestres y la introducción de las vacaciones de Semana Santa. Dio a los alumnos la opción de marchar a sus casas desde el Miércoles Santo hasta el jueves de la Semana de Pascua. Como contrapartida, dispuso la eliminación de determinados días festivos durante el trimestre de verano, caracterizado por la relajación de la actividad académica debido al inicio de la temporada de críquet.[199] En materia de disciplina, el P. Welsby concedió menos libertad a los escolares que su antecesor. Según el antiguo alumno Wilfrid Bowring (Beaumont, 1889-1896), el rectorado de Welsby supuso un retorno al severo régimen disciplinario de Stonyhurst: "Hubo, por así decirlo, una interrupción en los esfuerzos del colegio por encontrar la expresión de su personalidad y por estable-

198 Father Thomas Welsby, en: Letters and Notices of the English Province S.J., 23/1896, p. 484.

199 The History of St. Stanislaus' College (n. 56), pp. 36-37; William Heathcote S.J., Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont, en: The Beaumont Review, 158/1940, pp. 263-264.

cer sus propias tradiciones."[200] La comunidad jesuita del colegio a día 24 de octubre de 1871 estaba formada por 23 individuos: seis sacerdotes, 11 escolares (tres de los cuales eran prefectos de disciplina) y seis hermanos coadjutores.[201] El P. Arthur Knight siguió desempeñando la función de prefecto de estudios, si bien el nombramiento de Padre ministro recayó en Henry McCann S.J.,[202] un veterano sacerdote irlandés que, entre otros cargos de responsabilidad, había ejercido el de procurador de la Provincia Inglesa. El anterior prefecto de disciplina, William Dubberley, fue durante este curso profesor de la clase de *Rudiments*, ocupando la prefectura su tocayo William Kenny.[203] Tras ejercer como provincial de Inglaterra (1860-1864) y rector de St. Beuno's College (1864-1871), el P. Thomas Seed solicitó su vuelta al magisterio en Beaumont, por lo que se le asignó la clase de *Grammar*. En una carta fechada en agosto de 1871, el sexagenario P. Seed había argumentado que la labor docente no sólo era honrosa, sino además muy apropiada para los miembros de la Compañía de Jesús. Afirmaba que le gustaba la docencia y que se sentía capacitado para ejercerla. Recordaba sus siete años de profesor en Stonyhurst como los más felices y mejor empleados de su vida.[204] Sin embargo, la experiencia de su vuelta a las aulas durante el curso 1871-1872 no fue satisfactoria: "Había perdido la habilidad necesaria para controlar a una clase y tuvo que marcharse."[205]

El P. McCann anotó en su diario la visita que hizo al colegio el 26 de octubre "un caballero español, el Sr. Pico."[206] Es muy probable que este señor fuese José María Pico Jiménez, viudo y propietario de bodegas en El Puerto de Santa Ma-

200 ABSI (n. 9), PQ/4, Reminiscences of Beaumont, *c.* 1930, p. 2 (documento inédito atribuido a Wilfrid Bowring). Peter Levi S.J., Beaumont (1861-1961), London 1961, p. 9.

201 ABSI (n. 9), 5/1/7, Status Domus, en: Minister's Journal 1868-1882, 24 de octubre de 1871.

202 Henry McCann, * 15. VI. 1801 Drogheda, Irlanda, S.J. 8. X. 1823 Roma, † 15. V. 1888 Beaumont College (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 122).

203 William Kenny, * 12. IV. 1844 Halifax, Canadá, S.J. 7. IX. 1865 Roehampton, † 27. V. 1915 Edimburgo (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 246).

204 Father Thomas Seed, en: Letters and Notices of the English Province S.J., 12/1879, p. 297.

205 Paul Edwards, Canute's Tower. St. Beuno's, 1848-1989, Leominster 1990, p. 90. Thomas Seed regresó a St. Beuno's College como Padre espiritual, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1874.

206 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 26 de octubre de 1871.

ría.[207] Su hijo Manuel Pico Lobo había sido alumno de los jesuitas en San Luis Gonzaga hasta el cierre del colegio en 1868, por lo que quizás el Sr. Pico estaría considerando la posibilidad de matricular a Manuel en Beaumont, aunque en realidad no llegó a hacerlo. En Inglaterra se encontraba todavía el marqués de la Candia, que volvió a desplazarse al internado el día 29 de octubre, último domingo del mes.[208]

El 19 de noviembre de 1871, domingo, Alfonso Sancho Mateos recibió la visita de su mentor Federico Pohndorff. En una carta que dirigió posteriormente a la sociedad Margati, Sancho y Ahuja, el Sr. Pohndorff cuenta que pasó una hora en el colegio, donde vio a George William Suter, vicecónsul británico en Jerez de la Frontera (1869-1877), con su señora e hija, que habían ido a visitar a Julián Pemartín Carrera. Pohndorff encontró a Alfonso "muy bueno y contento"; los alumnos le parecieron "animados del mejor espíritu y todos contentos y sanos."[209] El día 23 de ese mes se emitía el recibo de la pensión de Alfonso Sancho correspondiente al semestre comprendido entre noviembre de 1871 y mayo 1872 (pagadero por adelantado), que también comprendía los gastos realizados por Alfonso durante los seis primeros meses de su estancia en el colegio. La suma total que se pagó – mediante cheque – ascendía a £40 con 6 peniques, importe cuyo desglose es el siguiente: £30 como pago de la pensión semestral y el resto en conceptos diversos (ropa y su lavado, dinero extra, zapatos, deportes, paga semanal, paquetes, sellos).[210] Gracias a este documento sabemos que el coste de la pensión en 1871 era igual al de 1863, cuando el colegio cobraba también £60 por curso, con la única diferencia de

207 José María Pico tenía sucursal de su negocio de exportación de *sherry* en el número 4 de Billiter Square, Londres. London Post Office. Trades and Professional Directory for 1871, E. R. Kelly (ed.), London 1871, p. 1848.

208 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 29 de octubre de 1871. Tomás Fidel Cólogan permaneció en Inglaterra al menos hasta febrero de 1872. El día 12 de ese mes dirigió una carta a su esposa desde Londres. Le acompañaba entonces otro de sus hijos, el diplomático Bernardo Jacinto Cólogan Cólogan (1847-1921). Guimerá, Tomas Fidel Cólogan (n. 192), p. 200, 218-219.

209 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Federico Pohndorff a Margati, Sancho y Ahuja, [Londres] 22 de noviembre 1871. Reproducida por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), pp. 159-160.

210 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), cuenta de gastos de Alfonso Sancho, Old Windsor 23 de noviembre 1871.

que en este último año se incluía el lavado de ropa en la tarifa anual.[211] Por separado había que pagar las lecciones de Música, Dibujo, Danza y Esgrima, aunque Alfonso Sancho no debió recibir clases de estas asignaturas "de adorno" en el periodo indicado, pues en el recibo no consta que se pagara cantidad alguna por ellas.[212] Algo más módica era la pensión anual en Stonyhurst College, que para los alumnos mayores de 12 años importaba 50 guineas (£52,5), excluidos los gastos extraordinarios.[213]

Conservamos el primer boletín de calificaciones que recibió – en el mes de diciembre de 1871 – nuestro bisabuelo Alfonso Sancho. Las notas de conducta incluían los siguientes seis apartados (casi los mismos que en el colegio portuense de San Luis Gonzaga): deberes religiosos, conducta general, doctrina cristiana, talento, aplicación e higiene. En cuanto a los conocimientos, sólo fue evaluado en las asignaturas de Latín, Matemáticas y Geografía e Historia, aunque según el plan de estudios tendría que haberse examinado además de Griego, Inglés, Francés y Alemán (la última, como materia optativa). El propio rector Welsby explicaba en una nota manuscrita que en el informe no había sido posible en todos los casos asignar notas a cada una de las asignaturas. Es por ello quizás que no se indica el número de orden que ocupaba Alfonso entre los 21 alumnos que componían su clase de *Figures*, sino únicamente la expresión "no clasificado". En Matemáticas logró Alfonso en esta primera evaluación 213 puntos sobre un máximo de 250; 98 de 200 en Latín y sólo 4 de 20 en Geografía e Historia. En el espacio habilitado en el boletín para posibles observaciones, el P. Welsby escribió: "Promete tener éxito en Matemáticas. Habla demasiado en español para aprender inglés."[214] Alfonso Sancho recibió autorización, tanto de su padre como del rector Welsby, para

211 ABSI (n. 9), PE/5, College of St. Stanislaus, Beaumont, near Windsor. Conducted by the Fathers of the Society of Jesus, prospecto [1863].

212 Conocemos el importe anual que había que pagar por las asignaturas de Esgrima (£5), Dibujo (de £5 a £8) y Música (£8). El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Francis Clough S.J. a Federico Pohndorff, Beaumont Lodge 17 de marzo 1871.

213 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Federico Pohndorff a Antonio Sancho, Londres 14 de marzo 1871.

214 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), A.M.D.G., College of St. Stanislaus, Beaumont Lodge. Report of Examinations, &c. Christmas 1871.

pasar algunos días de las vacaciones de Navidad con el Sr. Pohndorff y su familia en Willesden, una población situada a unos 6 km al noroeste de Londres. Alfonso disfrutó de este permiso desde el sábado 23 hasta el miércoles 27 de diciembre. Visitó entonces con Pohndorff una atracción turística muy popular al sur de la capital, en Sydenham: el Palacio de Cristal. En el viaje de regreso al colegio, el tren sufrió un retraso al cruzarse con el de la reina Victoria:

“El miércoles [27 de diciembre] lo llevé de vuelta a Windsor, y de nuevo tuvimos un desacertado viaje, porque se cruzó la reina Victoria y todos los trenes le hacían sitio, así que perdimos un empalme y quedamos 2 ¼ horas en Richmond y yo desde las 3 que fuimos de mi casa estuve hasta las 12 fuera y tuve que andar 1 hora en la lluvia en un camino fangoso; casualidad singular en un pueblo tan lleno de ferrocarriles, pero el desarreglo de todos los trenes por el tren regio hizo sentir sus consecuencias para todos los demás trenes y no alcancé el último.”[215]

A finales de 1871, la monarquía británica comenzaba a recuperarse de uno de sus momentos de menor popularidad desde el acceso de la reina en 1837. Un monárquico convencido como el primer ministro William E. Gladstone llegó a hablar con preocupación de una “gran crisis de la realeza.” Esta fase de impopularidad pudo ser un reflejo de la reciente caída del Segundo Imperio francés y su sustitución por la Tercera República, pero se debió sobre todo al prolongado retraimiento de la reina Victoria. Desde la muerte de su esposo Alberto, príncipe consorte, diez años antes, la “viuda de Windsor” evitaba sistemáticamente aparecer en actos públicos y cumplir con sus deberes como monarca. El crédito de la monarquía fue en aumento a raíz de la fiebre tifoidea que contrajo el príncipe de Gales (el futuro rey Eduardo VII), cuya recuperación el 14 de diciembre de 1871 provocó un estallido popular de alegría y de afecto hacia la reina y su hijo.[216]

215 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Federico Pohndorff a Antonio Sancho, Londres 29 de diciembre 1871. Reproducida por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), pp. 161-163.

216 R. C. K. Ensor, England, 1870-1914, en: The Oxford History of England, 15 vols. en 16 partes, Sir George Clark (ed.), Oxford 1936-1985, XIV, pp. 26-27; David Cannadine, The

Teatro, Críquet, Distribución de premios

La costumbre de representar obras teatrales en Beaumont College se remonta a la fundación misma del colegio, pues los alumnos pusieron en escena la primera comedia escolar, *The White Horse of the Peppers,* durante las fiestas de Carnaval de 1862. La tradición se mantuvo hasta 1867, cuando se introdujo el alumbrado de gas, que sustituyó a las velas y lámparas de aceite. La obra que se eligió para la ocasión fue *Macbeth,* encarnando Francisco de Zulueta Willcox, entonces alumno de *Rudiments,* a una de las tres brujas de la tragedia de Shakespeare. Las celebraciones de Carnaval de 1868 y 1869 transcurrieron sin representación teatral alguna, quizás porque los jóvenes actores reservaron sus energías para preparar el examen de ingreso en la Universidad de Londres, que era el objetivo académico final del internado jesuita. Tampoco hubo funciones teatrales durante las Carnestolendas de 1870, aunque el 18 de abril de ese año, Lunes de Pascua, se representaron dos piezas cómicas breves, *The Turned Head* y *Box and Cox.*

En noviembre de 1870, los alumnos tomaron posesión del Nuevo Refectorio, nombre con que se designó durante algún tiempo al teatro y sala de estudio del colegio. Esta nueva dependencia se inauguró durante el Carnaval de 1871 con la representación – en un escenario todavía provisional – de *Enrique IV,* drama histórico shakesperiano que contó una vez más con la intervención, en el destacado papel de *sir* John Falstaff, de Francisco de Zulueta. Después de este considerable esfuerzo, el género teatral languideció en Beaumont, "pues el elenco de obras muestra no menos de 21 farsas antes de que la siguiente pieza de alguna consideración, 'The Heir at Law' (de Colman), se pusiera en escena por un grupo de antiguos alumnos en 1876, y no menos de 30 farsas antes de que los propios alumnos representaran algo de mayor calidad casi dos generaciones después."[217]

Las piezas elegidas para el Carnaval de 1872 fueron *Taming a Tiger* (anónima) y la popular *Slasher and Crasher*

Context, Performance and Meaning of Ritual. The British Monarchy and the 'Invention of Tradition', c. 1820-1977, en: The Invention of Tradition, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), Cambridge, 1992, pp. 118-120.

217 The History of St. Stanislaus' College (n. 56), p. 100.

(John M. Morton), ambas en un solo acto.[218] El primer partido de críquet entre Beaumont College y el Oratory School había tenido lugar el 19 de julio de 1867. Tanto en esa ocasión como en el siguiente encuentro con el equipo de Edgbaston, celebrado el 21 de julio de 1869, resultaría vencedor el once titular del internado jesuita, que fue el anfitrión en ambos casos.[219] Por algún motivo, estos partidos no se reanudarán hasta 1882, tras un largo intervalo de 13 años. La novedad de la temporada de críquet de 1872 consistió en que el equipo de Beaumont se desplazó hasta Birmingham para enfrentarse a Oscott College, teniendo lugar la competición el Domingo y el Lunes de Pentecostés (20 y 21 de mayo). Llegados a Oscott, los jóvenes jugadores, entre los que se encontraba José María Gordon, recibieron una cordial acogida por parte del superior Northcote y de los alumnos; además, se trajeron la victoria de vuelta a casa.[220] Precisamente el 20 de mayo de 1872 recibió Alfonso Sancho la visita de Federico Pohndorff, que llegó al colegio acompañado de su esposa e hijos. Pohndorff encontró a Alfonso "en buena salud".[221] Algún tiempo después se jugó también el primer partido contra el Emeriti, un club integrado por antiguos alumnos de colegios católicos que fundó William Joseph Petre esa misma temporada de 1872.[222] Es probable que el propio rector Welsby promoviera

218 K. Digby Beste S.J., List of plays acted at Beaumont from 1862-1908, en: The Beaumont Review, 55/1908, p. 393.

219 Rodríguez Caparrini, Alumnos españoles (n. 1), pp. 28, 32. El equipo de críquet de Beaumont inauguró la temporada de 1869 enfrentándose al Windsor and Eton Alexandra Club, pero se decidió no jugar más contra ellos porque "no era gente respetable." ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 17 de mayo de 1869. Citado por Christopher H. Cobb, "Cómo ser gentleman". Las relaciones culturales anglo-españolas y el modelo inglés para alumnos españoles en los colegios de jesuitas en Gran Bretaña, 1880-1914, en: Revista de Extremadura, 24/1997, pp. 44-45.

220 "Ignotus" [Wilfrid Bowring], Some Beaumont Scores, 1872-1891, Slough *s.d.*, pp. 10-11.

221 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Federico Pohndorff a Margati, Sancho y Ahuja, [Londres] 21 de mayo 1872.

222 William Joseph Petre (1847-1893) fue el mayor de los hijos varones de William Bernard (1817-1884) – decimosegundo barón Petre de Writtle (Essex) desde 1850 – y de Mary Theresa Clifford (1823-1895). Tras su paso por los colegios de Downside (1860-1865) y Oscott (1865-1866), William Joseph permaneció dos años como "filósofo" en Stonyhurst (1866-1868). Posteriormente estudió Teología en el monasterio benedictino de Belmont (Herefordshire) y en el teologado jesuita de St. Beuno's (Gales), siendo ordenado sacerdote el 30 de mayo de 1874 por Henry E. Manning, Arzobispo de Westminster. Petre dio clases en Downside hasta que en 1877 fundó su propio colegio en Woburn Park (Surrey),

las competiciones de críquet, ya que él mismo se había tomado muy en serio este deporte en su etapa como prefecto de disciplina en Stonyhurst College (1857-1862), donde llegó a impulsar la creación de un club en el verano de 1860.[223]

El 1 de agosto de 1872, último día del curso 1871-1872 que nos ocupa, había exactamente 126 alumnos en el colegio, 11 de los cuales eran españoles o de ascendencia española.[224] Dejaron entonces definitivamente el internado Salvador de Zulueta González de la Mota[225] y los hermanos Díez Carrera.[226] Sin duda, uno de los protagonistas de la distri-

donde puso en práctica unos métodos pedagógicos que en muchos casos diferían de los empleados en otros colegios católicos ingleses. Woburn Park hubo de cerrar sus puertas en el verano de 1884, poco antes de que monseñor Petre – era prelado doméstico desde 1880 – sucediera a su padre en el título nobiliario. A su muerte en 1893, el decimotercer barón fue a su vez sucedido por su hermano Bernard Henry Philip Petre (1858-1908), que estuvo matriculado en Beaumont College (clase de *Rudiments*) durante el curso 1871-1872. "Ignotus", Some Beaumont Scores (n. 220), p. 10; The Beaumont Lists, 1861-1961, en: The Beaumont Review, 209/1964, p. 139; Vincent Alan McClelland, The liberal training of England's catholic youth. William Joseph Petre (1847-93) and educational reform, en: Victorian Studies, 15 (3)/1972, pp. 257-277; Stewart Foster, Monsignor Lord William Joseph Petre (1847-93). A pillar of Downside, en: Recusant History, 22/1994-1995, pp. 88-101.

223 Gruggen, Keating, Stonyhurst (n. 187), p. 159.

224 Estos 11 alumnos ocuparon los siguientes puestos en sus respectivas clases: *Elements* (22 alumnos): Gerardo López Larrañaga (14°), Juan A. Colomé (11°); *Figures* (22): Alfonso Sancho (18°), Francisco Javier de Manzanos (15°), Juan A. Cólogan (9°), Julián Pemartín (1°); *Rudiments* (25): José María Martínez de Campos (24°), Salvador de Zulueta (17°), Manuel Díez Carrera (9°); *Syntax* (17): Luis Díez Carrera (15°), José María Gordon (4°). ABSI (n. 9), 5/1/4, Boys at Beaumont August 1st 1872 in the Order of Concursus of Marks for 3rd Term, en: Journal of the Prefect of Studies 1865-1872.

225 Apenas tenemos información sobre la trayectoria posterior de Salvador de Zulueta. Sí sabemos que hacia 1911 estaba casado y que vivía en Medina Sidonia (Cádiz), donde tenía propiedades. El *Catálogo de la Asociación de Antiguos Alumnos del Colegio de San Luis Gonzaga al comenzar el año 1913* indica el n.º 7 de la calle Columela (Cádiz) como dirección postal de Salvador, de profesión "propietario". En la necrología que se publicó en la revista del colegio en julio de 1933 se da la noticia de su "reciente" fallecimiento en Medina Sidonia. ABSI (n. 9), PE/1, [Michael King S.J.], Lists from 1861-1886, *c.* 1911, f. 30; Obituary. Salvador de Zulueta, en: The Beaumont Review, 138/1933, p. 173.

226 Luis Díez Carrera había obtenido gracia de aspirante de Marina el 4 de abril de 1862, aunque no parece que llegara a dedicarse a la carrera militar. El Viso del Marqués (Ciudad Real), Archivo General de la Marina Álvaro de Bazán, sección Cuerpo General, legajo 620/335.

Por su parte, Manuel Díez Carrera fue diputado provincial en Cádiz. De su enlace con la gaditana Mercedes Gil de Gibaja Ruiz nació en 1880 una niña llamada María Teresa. El 30 de abril de 1898 ésta casó, a su vez, con José de la Viesca Pickman (segundo marqués de Santo Domingo de Guzmán), teniendo como unigénito en 1902 a José Alfonso de la Viesca Díez, tercer marqués. Al fallecer éste soltero el 10 de enero de 1922, el marquesado recae

bución de premios que tuvo lugar aquel primero de agosto de 1872 fue el jerezano Julián Pemartín Carrera. Además de obtener más puntos en "composición y trabajo escolar" que cualquier otro alumno de su clase de *Figures*, lo que le valió ser premiado como "primero de la clase", Pemartín consiguió otro premio en "trabajo extraordinario", ya que logró superar los dos tercios de la puntuación total que se asignaba a este concepto. En la asignatura de Matemáticas, Julián recibió el accésit, siendo superado por Alfonso Sancho, que ganó el primer premio. También pudo Pemartín demostrar sus dotes de actor en la "exhibición anual" que precedió a la entrega de premios, pues fue uno de los tres alumnos elegidos para representar una escena del drama de Schiller *Guillermo Tell.*[227] Como recompensa a su éxito académico, Julián Pemartín recibió los dos volúmenes de la obra de Washington Irving *Life and Voyages of Columbus*, editados en Londres, en 1850, por Henry G. Bohn.[228] Quien no salió bien parado el día de la distribución de premios fue José María Gordon Prendergast, a pesar de que alcanzó la máxima puntuación en su clase de *Syntax*: 3.860 puntos de los 5.400 que se asignaban en total por "composición y trabajo escolar". El propio Gordon cuenta en sus memorias cómo durante un largo examen consistente en la traducción de textos de varios autores latinos, el prefecto de estudios, P. Arthur Knight, le sorprendió con un libro de Julio César (probablemente *De Bello Gallico*) traducido al inglés. Se lo había facilitado otro estudiante amigo suyo que estaba sentado detrás de él en la sala de estudio:

"Al ser una traducción al inglés se consideraba una 'chuleta'. Él [el prefecto] me preguntó cómo la había conseguido. No podía delatar a mi compañero, que estaba justo detrás de mí, así que le dije que no lo sabía. 'No añadas impertinen-

en Susana de la Viesca Pickman, su tía paterna, esposa de Lorenzo López de Carrizosa Giles (primer marqués de Salobral). Rafael Nieto Cortadellas, Los Díez andaluces y sus descendientes en Lima y La Habana, en: Hidalguía, 130/1975, pp. 521-522; José Miguel Lodo de Mayoralgo, Los Pickman y la Cartuja de Sevilla, en: Hidalguía, 182/1984, pp. 103-107.

227 ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 1 de agosto de 1872.

228 Pudimos ver estos volúmenes, hace ya más de dos décadas, en la casa de la plaza de las Angustias (Jerez de la Frontera) de Carmen Pemartín Sanjuán, una de las hijas de Julián Pemartín Carrera. En ambos libros figura la leyenda "Collegium Sti. Stanislai, Apud Beaumont. Julian Pemartin, 1872. Ob Meritum."

cia al hecho de tener una 'chuleta'. Dime cómo conseguiste este libro,' insistió. 'No quiero ser impertinente,' dije, 'pero me niego a decírselo.' 'Muy bien, entonces,' dijo él, 'vete directamente a la cama.'"[229]

Como consecuencia de este episodio, José María Gordon se vio privado de la medalla que teóricamente le correspondía por haber alcanzado el primer puesto de su clase. Gordon asegura que el prefecto de estudios proclamó su nombre y el premio que había obtenido durante la ceremonia pública de la entrega de premios, pero antes de que pudiera dirigirse al estrado para recoger el galardón el P. Knight dijo en voz alta: "Confiscado".[230] Y es que el reglamento era bien claro a este respecto: "Se perderá el derecho a premio no sólo por el uso de traducciones, sino también por la posesión de las mismas."[231]El boletín de calificaciones que recibió Alfonso Sancho al terminar el curso 1871-1872 muestra una mejora en las notas de conducta: tiene ahora cuatro "bien", un "moderado" y un "mediano". Aparece ya calificado en Inglés, Griego, Francés y Alemán, aunque sólo superó la tercera parte de la puntuación máxima en las dos últimas asignaturas citadas, en Latín (*Classics*) y también en Matemáticas. La puntuación total que obtuvo fue de 413 puntos sobre 1.500, al no computarse – por no llegar al mínimo exigible – las notas obtenidas en Latín ("Composición"), Inglés ("Composición" y "Lenguas Modernas"), Griego (*Classics*) y Geografía e Historia. En el mismo boletín se informa a las familias de la fecha de inicio del siguiente curso: el 14 de septiembre de 1872, sábado.

Curso 1872-1873
Edmundo Goncer, José del Valle

Con el nuevo curso se produjeron algunos cambios en la comunidad jesuita de Beaumont College. El P. William Lawson sustituyó al P. Henry McCann como ministro, mientras que la prefectura de estudios fue asumida por el P. Alexander

229 Gordon, The Chronicles (n. 25), pp. 25-26.

230 Gordon, The Chronicles (n. 25), p. 26. José María Gordon confunde en su autobiografía el nivel académico que cursaba aquel año 1871-1872, pues no era el de *Grammar*, sino – como ya hemos dicho – el de *Syntax*.

231 ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 1 de agosto de 1872.

Charnley,[232] que desplazó a Arthur Knight S.J.[233] El número de alumnos españoles se incrementó con la llegada, el 17 de septiembre de 1872, de Edmundo Goncer. Por lo anotado en el registro del colegio sabemos que Goncer había nacido en Matanzas (Cuba) el 2 de febrero de 1861 y que fue asignado a la clase de *Elements*. Procedía de "un colegio jesuita de Barcelona" (el de San Gervasio, sin duda), donde estuvo sólo un curso. Sus conocimientos de latín se ceñían a "César", no teniendo nociones de griego.[234] No hemos podido determinar la filiación de Edmundo Goncer. Es probable que fuese hijo de un comerciante catalán, o de ascendencia catalana, con intereses económicos en el triángulo Barcelona-Londres-Cuba.[235] Algunos días después de la llegada de Goncer, el 25 de septiembre, se anota en el registro el nombre de "Jose Valle", nacido el 24 de agosto de 1857, que con sus 15 años fue destinado a la clase de *Syntax*. Valle sabía "mucho latín pero poco griego."[236]

No tenemos certeza de la nacionalidad española de este muchacho, si bien es una hipótesis verosímil, ya que su colegio de procedencia, según consta en el registro de Beaumont, era el de Guichon, abierto en 1869 cerca de Biarritz (Francia) por los jesuitas de la Provincia de Castilla para hijos de emigrantes españoles.[237] Efectivamente, en el Archivo Histórico de Loyola (Guipúzcoa) se conserva el expediente de José del Valle, alumno en el colegio de Guichon desde 1870 hasta la conclusión del curso 1871-1872.[238] Por motivos que ignora-

232 Alexander Charnley, * 25. VIII. 1834 Ribchester, Preston, S.J. 7. IX. 1853, † 2. IX. 1922 Stonyhurst (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 287).

233 ABSI (n. 9), PO/2, Beaumont status from beginning, compiled by Mr. Sexton, f. 1r.

234 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont. El internado de San Gervasio se abrió en el extrarradio de Barcelona en septiembre de 1871. Tuvo que cerrarse en abril de 1873 por motivos de seguridad, ante los conflictos que surgieron en Cataluña tras la proclamación de la Primera República. Revuelta, La Compañía, tomo I (n. 3), pp. 346-348.

235 Sobre las redes del trasvase de capitales en el puerto de Barcelona, véase Bahamonde, Cayuela, La elite hispano-cubana (n. 185), pp. 156-166.

236 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

237 Manuel Revuelta González, Libertad de enseñanza y colegios de jesuitas durante el sexenio revolucionario (1868-1874), en: Studia historica et philologica in honorem M. Batllori, Roma, 1984, p. 401; Revuelta, La Compañía, tomo I (n. 3), pp. 263-264.

238 José del Valle obtuvo el primer premio en Música (piano) en el curso 1870-1871 y al año siguiente fue premiado en Historia. En el mes de junio de 1872 se examinó en San Sebastián

mos, José del Valle saldría muy pronto de Beaumont College: el prefecto de disciplina, William Kenny S.J., anotó su marcha el lunes 7 de octubre de 1872.[239]

A principios del mes de octubre, viernes 4, el Sr. Pohndorff fue a ver a Alfonso Sancho y obtuvo permiso del rector Welsby para sacarlo del colegio hasta el lunes siguiente con objeto de comprarle un traje de invierno y de que se hiciera una fotografía (que Alfonso quería enviar a su padre). Pohndorff menciona en carta del día 5 los progresos del muchacho a la hora de expresarse en inglés, idioma que habla ya "con franqueza y sin embarazo."[240] Pero el propio Pohndorff matizará esta cuestión en otra densa carta que escribe desde su domicilio en Harlesden Park el domingo 6 de octubre mientras Alfonso conversa con su esposa e hija. Insiste en su argumento de que el plan de estudios que se seguía en Beaumont, con el predominio de las lenguas clásicas, no era el más indicado para formar a un "excelente y perfecto comerciante" y lamenta que la presencia de alumnos españoles e hispanoamericanos en el colegio sea un obstáculo para que Alfonso perfeccione el inglés. Critica además la abundancia de prácticas religiosas y el hecho de que sea obligatorio para el alumnado asistir a las mismas. Al pie de este franco escrito de Pohndorff hay unas líneas manuscritas por Alfonso Sancho a su padre: "Estoy muy bueno y he estado hayer (*sic*) en Londres muy contento. Aquí como a la española y hoy he comido un potaje de frijoles, cosa que hacía año y medio que no hacía."[241] El prefecto de disciplina escribía con cierto pesar en su diario el 8 de octubre que el colegio tenía un buen maestro de esgrima, pero que los alumnos no mostraban mucho interés por este deporte.[242] No parece que Alfonso Sancho recibiera clases de esgrima, pues ninguna cantidad aparece consignada por este concepto en su cuenta de gastos, que en esta ocasión ascendió a £51 con 15 chelines y 11

de las asignaturas de Retórica (aprobado) e Historia de España (notablemente aprovechado). Véase el expediente en Archivo Histórico de Loyola, AHL: Colegios. Caja 13, n.º 1.

239 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 7 de octubre de 1872.

240 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Federico Pohndorff a Antonio Sancho, Londres 5 de octubre 1872. Reproducida por Rodríguez Caparrini, Sancho Mateos (n. 125), pp. 163-165.

241 Rodríguez Caparrini, Sancho Mateos (n. 125), p. 79.

242 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 8 de octubre de 1872.

peniques. La pensión escolar fue menor de lo habitual (£20), ya que sólo abarcó desde mediados de noviembre de 1872 hasta marzo de 1873. Como conceptos nuevos aparecen ahora: dieta extraordinaria (cerveza negra y carne); suscripción al club de críquet, pelota y gorra; pensión durante las vacaciones de verano de 1872.[243] Una curiosa observación que el prefecto Kenny hizo en su diario poco antes de las Navidades de aquel año nos revela algunas dificultades de tipo doméstico en el colegio:

"Los alumnos no tuvieron suficiente gas para estudiar por la mañana. Se sentaron en silencio en sus sitios hasta que amaneció. Durante el estudio de la noche no hubo apenas gas en la casa. Los muchachos tuvieron velas en la sala de estudio y se les concedió un recreo en silencio, pues era imposible estudiar. Como consecuencia del escaso suministro de gas no hubo tiempo de estudio ni después de la cena ni de las oraciones de la noche."[244]

Las vacaciones de Navidad comenzaron para algunos alumnos el sábado 21 de diciembre, mientras que otros las empezaron al día siguiente. Entre estos últimos se encontraba José María Gordon Prendergast, que fue aparentemente el único estudiante español o de ascendencia española en disfrutar de estas vacaciones navideñas,[245] si exceptuamos a José María Martínez de Campos Martín de Medina. Pero la salida del colegio del joven conde de Santovenia, tenía entonces 17 años, fue definitiva. El 14 de febrero de 1873 ingresó en la clase de los filósofos de Stonyhurst College y allí permaneció hasta el 14 de diciembre del año siguiente.[246] Se trasladó luego a París, "donde se hizo notar por sus aventuras amorosas."[247]

243 Antonio Sancho no tuvo que abonar la estancia de su hijo Alfonso en el colegio durante las vacaciones de verano de 1871, pero por las de 1872 pagó £7. El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), cuenta de gastos de Alfonso Sancho, Old Windsor 25 de noviembre 1872.

244 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 18 de diciembre de 1872.

245 ABSI (n. 9), 5/1/2, Prefect's Journal 1865-1873, 21 y 22 de diciembre de 1872.

246 Hurst Green, Lancashire, Archivo del colegio de Stonyhurst, Minister's Journal 1849-1877, 14 de febrero de 1873, sin clasificar; Philosophers' Log 1873-1878, 14 de diciembre de 1874, sin clasificar.

247 Julián del Casal, Los antiguos nobles en el extranjero, en: Prosas, 3 vols., La Habana,

En abril de 1873 se pagó por adelantado el segundo plazo de la pensión de Alfonso Sancho (£30). Sumados todos los conceptos, el total ascendió a £51 con 12 chelines y 1 penique, cantidad que incluía una vez más la suscripción al club de críquet y la dieta extraordinaria de cerveza y carne, así como £3 por su estancia en el colegio durante las vacaciones de Navidad.[248] Sabemos que Alfonso estuvo matriculado durante el curso 1872-1873 en la clase de *Rudiments*, si bien no disponemos del primer boletín de notas, que debió recibir en diciembre. En cambio, sí conocemos los resultados de los exámenes que realizó el 21 de abril de 1873: vuelve a destacar en Matemáticas (248 puntos sobre 250) y mejoran sensiblemente – con respecto al informe del verano de 1872 – sus calificaciones en Latín, Inglés, Francés, Geografía e Historia y Griego, aunque en esta última asignatura no llego a alcanzar la tercera parte de la puntuación total. Tampoco en Alemán, cuya evaluación fue de 21 puntos sobre 100. Según el plan de estudios, en el nivel académico que cursaba no le correspondía todavía estudiar Física ni Química. De un máximo de 1.500 puntos, Alfonso Sancho obtuvo 688, una vez descontadas las notas de Griego y de Alemán.[249]

Antonio Sancho Díez de Alda-Sopranis aprovechó el viaje que hizo a Inglaterra, a finales de mayo de 1873, el jerezano Luis Gordon Beigbeder (1827-1888) para pedir a este conocido suyo que sacara a Alfonso del colegio durante unas horas

1963, I, p. 149. José María Martínez de Campos Martín de Medina poseía en 1874 bienes en Inglaterra por valor de 23.057.567 reales, distribuidos en fincas urbanas londinenses, deuda pública y otros valores bursátiles. El 14 de octubre de 1880 contraería matrimonio en París con María de la Concepción Serrano Domínguez (1860-1941), hija mayor del general Francisco Serrano Domínguez (1810-1885), primer duque de la Torre, uno de los militares más brillantes del siglo XIX español. José María Martínez de Campos falleció en Madrid en 1928. Su único hijo, Carlos Martínez de Campos Serrano (1887-1975), primer conde de Llovera y tercer duque de la Torre, fue teniente general y académico de la Lengua y de la Historia. A su muerte en 1928, el tercer conde de Santovenia fue sucedido en el título por su nieto Leopoldo Martínez de Campos Muñoz (1913-2000), embajador de España. Santa Cruz, Historia de familias cubanas (n. 18), III, pp. 279-280; Bahamonde, Cayuela, Londres, (n. 13), p. 136.

248 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), cuenta de gastos de Alfonso Sancho, Old Windsor 14 de abril 1873.

249 Estas calificaciones aparecen copiadas a mano por Antonio Sancho en el boletín de notas correspondiente al último periodo del curso 1871-1872, en una columna paralela. No consta el número de orden que ocupaba Alfonso en su clase de *Rudiments*.

para dar un paseo. El 17 de enero anterior había firmado al efecto una autorización para el Padre rector, redactada en inglés, en la que se refiere al Sr. Gordon como "un buen amigo mío, cuyo sobrino es alumno del colegio de San Estanislao."[250] El sobrino que menciona Antonio Sancho no es otro que José María Gordon Prendergast, que cursaba entonces el nivel de *Poetry*. No sabemos con seguridad si Alfonso llegó a obtener el permiso del rector para ausentarse de Beaumont College, pero su padre dio por sentado que así sucedería en una carta que escribió a su hijo el día 26 de mayo recordándole que debía portarse bien cuando Luis Gordon le recogiera.[251]

El curso 1872-1873 concluyó con la acostumbrada distribución anual de premios, que en esta ocasión tuvo lugar el lunes 4 de agosto. Desde la llegada al colegio de Edmundo Goncer y de José del Valle en el mes de septiembre anterior hasta el final del año académico que nos ocupa, ningún otro alumno español o de ascendencia española figura en el registro de Beaumont College. Aquel lunes de agosto salió del internado definitivamente José María Gordon Prendergast. Según el testimonio del propio Gordon, cuando se le confiscó el premio que le había correspondido en la distribución del curso anterior, se propuso "allí y entonces permanecer en aquel colegio un año más, (...) y ganar todos los premios que pudiese al año siguiente, y asegurarse (...) de que no serían 'confiscados'."[252] Esta vez, Gordon se hizo acreedor de tres galardones: el primer premio en Religión, la medalla por ser el primero de su clase de *Poetry* y el premio en "puntos globales":[253]

"Me sentí muy orgulloso ese día cuando puse los premios a buen resguardo en mi maleta, lo que hice en cuanto pude después de la ceremonia, por si aparecía alguien con inten-

250 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Antonio Sancho a Thomas Welsby S.J., El Puerto de Santa María 17 de enero 1873.

251 "Cuando te saque, tú mismo debes tener cuidado con lo que haces." El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta (incompleta) de Antonio Sancho a Alfonso Sancho, El Puerto de Santa María 26 de mayo 1873.

252 Gordon, The Chronicles (n. 25), pp. 26-27.

253 La puntuación de José María Gordon fue la siguiente: 4.425 puntos (sobre 5.400) en "composición y trabajo escolar" y 1.818 puntos (sobre 2.600) en "trabajo escolar extraordinario" (*Honours*). ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 4 de agosto de 1873.

ción de 'confiscarlos'. Me había ocupado de pedir un coche de caballos y de tener mi maleta cerca de la puerta principal, con objeto de salir cuanto antes hacia la estación de Windsor."[254]

Por su parte, Julián Pemartín Carrera seguía cosechando éxitos académicos. Este curso, él es el primero de la clase de *Rudiments,* se le premia en "puntos globales", obtiene otro primer premio por una redacción sobre Historia de Inglaterra y queda además semifinalista en Elocución.[255] Como reconocimiento a estos méritos se le obsequia con varios libros: la obra del egiptólogo inglés *sir* John Gardner *The Ancient Egyptians*, 2 volúmenes (Londres: John Murray, 1871) y la titulada *On Secular and Domestic Architecture* (Londres: John Murray, 1858), cuyo autor es el prolífico arquitecto victoriano George Gilbert Scott.[256] Entre los alumnos de la clase de *Rudiments* que resultaron premiados en "composición y tra-

254 Gordon, The Chronicles (n. 25), p. 27. José María Gordon ingresó en la academia militar de Woolwich (cerca de Londres) en marzo de 1874, convirtiéndose en teniente de Artillería en febrero de 1876. Por motivos de salud tuvo que renunciar a su empleo de oficial y en 1879 se embarcó con destino a Nueva Zelanda. De allí pasó a Australia Meridional, donde fue nombrado en 1882 instructor (*Staff Instructor*) de las tropas de Artillería. En febrero de 1892, Gordon contrajo matrimonio en Melbourne con Eileen Fitzgerald, con la que tuvo dos hijos. En mayo de ese año alcanzó el rango de teniente coronel. Por su participación en la guerra anglo-bóer (1899-1902) fue admitido como miembro de la Orden de Bath (*Companion of the Bath*). En diciembre de 1900 ascendió a general de brigada. Tras comandar las fuerzas militares de los estados australianos de Victoria (1902-1905) y Nueva Gales del Sur (1905-1912), se le nombró jefe de Estado Mayor de las tropas de la *Commonwealth* (1912-1914). Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, Gordon ofreció sus servicios al Gobierno australiano, que los rechazó. Sin embargo, en el Reino Unido comandó algunas unidades del Ejército británico (1914-1915) y en 1919 estuvo con el Ejército de Ocupación en Colonia (Alemania). Al final de su carrera militar se le reconoció el grado de general de división honorario. José María Gordon Prendergast falleció el 6 de septiembre de 1929, con 73 años, en Egham (Surrey) y fue enterrado en el sector católico del cementerio de Old Windsor (Berkshire). General Gordon, C.B. (late R.A.), en: The Beaumont Review, 127/1929, pp. 1182-1183; Burnand, The Catholic Who's Who (n. 165), p. 212; Warren Perry, Gordon, Joseph Maria (1856-1929), en: Australian Dictionary of Biography, Online Edition, 2006, ISSN 1833-7538. <http://www.adb.online.anu.edu.au/biogs/A090054b.htm> [Consulta: 9 junio 2009].

255 Su puntuación fue de 4.003 puntos sobre un máximo de los 4.500 que se podían conseguir en la clase de *Rudiments* por "composición y trabajo escolar", mientras que en "trabajo escolar extraordinario" alcanzó 954 puntos (de 1.200). ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 4 de agosto de 1873.

256 Véase nota 228.

bajo escolar" encontramos también a Juan Antonio Cólogan, sólo superado por Julián Pemartín, Arnold Lamy y Arthur Russell. El último de los citados, hijo primogénito del eminente jurista británico Charles Russell,[257] recibió asimismo el primer premio en la asignatura de Matemáticas ("Primera clase de Aritmética").[258]

Curso 1873-1874

Llegamos así al último de los seis cursos que comprende nuestro estudio. Se inicia a mediados de septiembre de 1873 el tercer año académico del P. Thomas Welsby como rector del colegio. La comunidad jesuita cuenta ahora con 27 miembros, dos más que el curso anterior: siete sacerdotes, 12 escolares y ocho hermanos coadjutores. Tras una ausencia de dos años, el P. Arthur Knight vuelve a simultanear los cargos de ministro y prefecto de estudios. Se incorporan por primera vez los Padres Antony Foxwell[259] (viceministro), Augustus Dignam[260] (Padre espiritual), Charles Mcqueen[261] (profesor de *Elements*), Bernard Vaughan[262] (profesor de *Figures*), Daniel

257 Charles Russell (Newry, Irlanda 1832 - Londres 1900) sería nombrado presidente del Tribunal Supremo de Inglaterra en junio de 1894, siendo el primer católico que ocupaba este puesto desde la Reforma protestante. En mayo de ese año se le había concedido el título de barón Russell de Killowen. Su hijo Arthur (1861-1907) fue alumno de Beaumont desde 1871 hasta 1877. Después estudió Derecho en Oxford (Oriel College), llegando a la judicatura en 1900. George Edward Cokayne, The Complete Peerage, 2ª ed., Vicary Gibbs et al. (eds.), 13 vols., London, 1910-1940, XI, 233-234; The Beaumont Lists, 1861-1961, en: The Beaumont Review, 210/1964, pp. 208-209.

258 ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 4 de agosto de 1873.

259 Antony Foxwell, * 17. I. 1833 Shepton Mallet, Somerset, S.J. 7. IX. 1852; † 1. VIII. 1896 Beaumont, Berkshire (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 158).

260 Augustus Dignam, * 8. V. 1833 Londres, S.J. 18. II. 1856 Old Windsor, † 26. IX. 1894 Londres (DHCJ, II, p. 1123). El P. Dignam fue un director espiritual muy activo y apreciado. Ayudó a Frances Margaret Taylor a que el instituto por ella fundado – las Siervas de los Pobres de la Madre de Dios – fuese reconocido como congregación religiosa. En 1882, Dignam fue nombrado director del Apostolado de la Oración, movimiento que difundió por las Islas Británicas y el mundo de habla inglesa. Dirigió también la revista *Messenger of the Sacred Heart*.

261 Charles Macqueen, * 27. IV. 1838 Liverpool, S.J. 7. IX. 1856, † 30. X. 1879 Beaumont, Berkshire (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 92).

262 Bernard Vaughan, * 20. VIII. 1847 Jersey, Islas del Canal, S.J. 7. VIII. 1866 Roehampton, † 31. X. 1922 Roehampton (DHCJ IV, p. 3909). Bernard Vaughan se convertiría en uno de los más renombrados oradores de la Provincia Inglesa de la Compañía de Jesús. En una ocasión llegó a congregar a 2.000 personas en Manchester y entre el público que acudía a oírle en Londres había actrices, interesadas en estudiar su oratoria. También el príncipe

Heffernan Considine[263] (profesor de *Syntax*) y Bernhard Beiderlinden[264] (profesor de Alemán y Francés). Durante el año que estuvo destinado en Beaumont College, el P. Dignam, que sustituía en el cargo a Thomas Selby S.J.,[265] logró despertar el interés de los alumnos por medio de las pláticas que les dirigía cada semana: "[Los alumnos] esperaban con ansia a que llegara ese día, se apiñaban en torno a él mientras les hablaba, y sus exhortaciones siempre les parecían demasiado cortas."[266]

Un lacónico apunte del P. Knight correspondiente al sábado 13 de septiembre evidencia las consecuencias de la ausencia temporal del rector: "Sábado. El Padre Welsby [fue] a Londres. Anarquía."[267] Faltaban todavía bastantes alumnos por incorporarse, lo que se deduce de otra incisiva anotación que el Padre ministro hizo en su diario seis días después: "Mal tiempo en el Canal [de la Mancha] (como siempre cuando los chicos están al otro lado)."[268] No era el caso de Alfonso

de Gales (después Eduardo VII) asistió a algunos de sus sermones en la Riviera francesa. Vaughan no descuidó a los pobres de la zona este de Londres, con quienes pasaba un día a la semana. Bernard Basset, The English Jesuits. From Campion to Martindale, London 1967, pp. 425, 429.

263 Daniel H. Considine, * 1. I. 1849 Old Pallas, Limerick, S.J. 14. II. 1868 Roehampton, † 10. I. 1922 Roehampton. "Desde que acabó su formación, fue muy solicitado como director espiritual y, por el resto de su vida, su apostolado fue el del confesionario, la sala de visitas y la formación de jóvenes jesuitas. En 1894, se le nombró maestro de novicios en Manresa House (Roehampton), cargo que desempeñó catorce años." (Letters and Notices of the English Province S.J., 37/1922, pp. 142-174; DHCJ I, p. 927).

264 Bernhard Beiderlinden, * 18. VIII. 1842 Münster, Alemania, S.J. 23. IV. 1865 Münster, † 7. V. 1907 Khandala, India (DHCJ I, pp. 384-385). Tras cursar dos años de Teología (1870-1872) en Maria-Laach, Beiderlinden tuvo que salir de Alemania, con destino a Inglaterra, a causa del *Kulturkampf*. Estudió un año de Teología (1872-1873) en Ditton-Hall (Cheshire), donde se ordenó sacerdote. Después de enseñar en Beaumont College (1873-1874) estuvo como operario en la parroquia de Bedford Leigh (1874-1876). De 1876 a 1878 fue ministro, procurador y párroco en la casa de probación de Portico (Lancashire). Allí hizo la tercera probación el curso 1878-1879. Marcha luego a Bombay, siendo superior de la misión desde 1882 hasta 1885. En diciembre de 1886 es nombrado obispo de la nueva diócesis de Poona (hoy Pune). Ángel Santos Hernández, Jesuitas y obispados, tomo II, Los Jesuitas Obispos Misioneros y los Obispos Jesuitas de la extinción, Madrid 2000, p. 130.

265 Thomas Selby, * 10/11. II. 1824 Sowerby, York, S.J. 7. IV/IX. 1840, † 24. III. 1890 Edimburgo (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 130). Thomas Selby fue Padre espiritual de Beaumont College en los cursos 1868-1869, 1871-1872 y 1872-1873.

266 Introduction, en: [Mother Magdalen Taylor S.M.G.], Father Dignam's Retreats, London, *s.d.* [1900], p. xx.

267 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 13 de septiembre de 1873.

268 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 19 de septiembre de 1873.

Sancho, que había permanecido una vez más en el internado durante las vacaciones de verano. Además de él, otros seis alumnos españoles – o de ascendencia española – se disponían a comenzar un nuevo curso: Julián Pemartín, Juan Antonio Cólogan, Francisco Javier de Manzanos, Juan Atilano Colomé, Gerardo López Larrañaga y Edmundo Goncer.

Tomás Osborne Guezala

El P. Knight consignó la llegada a Beaumont College el 29 de octubre de 1873 de un nuevo alumno: "Thomas Osborne".[269] En el registro del colegio constan ya sus dos apellidos ("Thomas Osborne Guezala"), lugar y fecha de nacimiento (El Puerto de Santa María, 4 de marzo de 1861), colegio de procedencia (Baylis House), conocimientos ("Nada de latín") y clase a la que fue asignado (*Elements* y "Cuarta clase de Aritmética").[270] Debemos precisar que el portuense Tomás Osborne Guezala nació en realidad el día 2 del mes y año citados en el n.° 8 de la calle San Francisco la Nueva, siendo bautizado dos días después por Francisco de Paula González de la Cotera, cura beneficiado de la Iglesia Mayor Prioral de dicha población.[271] Tomás era el hijo primogénito de los diez (seis niños y cuatro niñas) que tuvieron el bodeguero Tomás Osborne Böhl de Faber (El Puerto de Santa María 1836 - Sevilla 1890) y su esposa Enriqueta Guezala Power (Santa Cruz de Tenerife 1840 - Sevilla 1910), casados en Sevilla, parroquia de San Vicente, el 10 de abril de 1860.[272] Tomás Osborne Böhl de Faber era, a su vez, uno de los cinco hijos habidos del matrimonio (El Puerto de Santa María, 1825) entre Tomás Osborne Mann (Exeter, Devon 1781- El Puerto de Santa María 1854) y Aurora Böhl de Faber Ruiz de Larrea (Cádiz 1799 - El Puerto de Santa María 1869).

Tomás Osborne Mann, séptimo poseedor del estado de Yalbourne (Paington, Devon) y fundador de la familia Os-

269 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 29 de octubre de 1873.

270 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

271 El Puerto de Santa María, Archivo Parroquial de la Iglesia Mayor Prioral, libro de bautismos 137 (1861), f. 73ᵛ.

272 El Puerto de Santa María, Archivo de Tomás Osborne Gamero-Cívico, Eduardo Ybarra Osborne, Notas históricas-genealógicas y heráldicas de la casa Osborne, Guezala, Böhl de Faber y Power, con algunas alianzas que han contraído, documento privado, Sevilla, 1929, ff. 14-15.

borne en España, llega a este país hacia principios del siglo XIX. Se establece primeramente en Cádiz, donde se asocia como comanditario a la firma de comerciantes y banqueros Lonergan & White y traba amistad con el cónsul británico *sir* James Duff. Nacido en Escocia en 1734, Duff había fundado en 1772 la casa vinatera Duff Gordon & Co., con sede central en Londres y bodegas en El Puerto de Santa María. Cuando fallece en 1815, deja la empresa en herencia a su sobrino *sir* William Duff Gordon, quien sin embargo continuó viviendo en Inglaterra. Para dirigir el negocio desde El Puerto de Santa María, Duff Gordon eligió, hacia 1820, al hispanista alemán Juan Nicolás Böhl de Faber (1770-1836), padre de la célebre escritora *Fernán Caballero* (seudónimo de Cecilia Böhl de Faber, 1796-1877) y futuro suegro de Tomás Osborne Mann.

A la muerte de *sir* William Duff Gordon en 1823, su hijo mayor, Alexander, heredó el título nobiliario, mientras que al menor, Cosmo (1812-1876), le legó el negocio bodeguero. Al morir Juan Nicolás Böhl de Faber en 1836, le sucede en la gerencia de Duff Gordon su yerno Tomás Osborne Mann, que había escriturado la sociedad con Cosmo Duff Gordon tres años antes. Fallecido en 1854 el primer Osborne que pisó tierra española, su viuda Aurora Böhl de Faber opta al año siguiente por constituir una nueva compañía con Cosmo.[273] En 1857, éste se retira por completo del negocio, cuyo control pasa a manos de la familia Osborne, y en 1872 reconoce a Tomás Osborne Böhl de Faber y a su hermano Juan Nicolás (1838-1897) – primer conde pontificio de Osborne desde 1869 – como únicos socios de la bodega Duff Gordon y Cía.[274]

Efectivamente, Tomás Osborne Guezala había estado escolarizado durante el curso 1872-1873 en Baylis House (Slough), no lejos de Windsor. Fue acompañado en el viaje a Inglaterra por su propio padre, en septiembre u octubre de 1872, mientras que su tía María Manuela Osborne Böhl de Faber (1827-1894), casada con Francis Morgan (1821-1876),

273 Maldonado, La formación del capitalismo (n. 28), p. 369.

274 La sociedad mercantil Duff Gordon y Cía. se disolvió el 29 de noviembre de 1890. El 24 de diciembre del mismo año se constituiría la sociedad Osborne y Cía. Lignon-Darmaillac, Les grandes maisons (n. 31), pp. 178-179.



Foto: *Archivum Britannicum Societatis Iesu PL/3*

Beaumont College (curso 1873-1874): clase de Grammar. En la ventana: primero por la derecha, Alfonso Sancho. Segunda fila, de pie: tercero y cuarto por la derecha, Juan A. Cólogan y Julián Pemartín. El jesuita es Frederick O'Hare.

le visitaría de vez en cuando en el colegio.[275] Desde allí escribe Tomás Osborne el 23 de mayo de 1873 – tenía entonces 12 años – la primera carta en inglés a su padre, a quien le dice, entre otras cosas: "This letter is very short because it is difficult for me. Will you buy me a watch in the Midsummer holidays [?] I am fifth in the 3rd class."[276] Pero algunos años antes de ser enviado a Baylis House, cuando estalla la Revolución de Septiembre de 1868, Tomás Osborne había visto interrumpidos los estudios de instrucción primaria que realizaba con los jesuitas de El Puerto de Santa María en el colegio de San Luis Gonzaga:

275 Según el censo de población de Inglaterra de 1871, el matrimonio Morgan-Böhl de Faber residía en el n.º 138 de Harley Street, Marylebone (Londres). Aparecen censados también dos hijos (Tomás e Isabel) y cuatro sirvientes. Kew, Surrey, The National Archives (n. 122), RG10/157, General Register Office: 1871 Census Returns, f. 16v, p. 26.

276 El Puerto de Santa María, Archivo de Tomás Osborne Gamero-Cívico (n. 272), carta de Tomás Osborne Guezala a Tomás Osborne Böhl de Faber, en Baylis House [Slough, Berkshire] 23 de mayo 1873.

"Cuando los alumnos del colegio de S. Luis salieron y se repartieron en algunas casas de la ciudad, un hijo de este caballero, niño de nueve años,[277] que pocos días antes había entrado en el colegio, entró llorando en la casa que sus padres tenían en la ciudad, y se halla muy próxima al colegio. Aquí le recogió su padre y le condujo a la quinta [El Cerrillo]. Cuando los vio entrar la señora, dijo al marido que cómo no traía consigo algunos religiosos de la Compañía sabiendo que las dos comunidades del colegio y del noviciado estaban dispersas. Obligado D. Tomás [Osborne Böhl de Faber] por instancias que le hizo su piadosa señora, mandó enganchar el coche, y partió para la casa de D. Bartolomé [Vergara] donde conjeturaba que habría gran número de religiosos."[278]

En el mes de noviembre de 1873 visitaron Beaumont College varios personajes distinguidos. El día 2, domingo, lo hace el general Ramón Cabrera (1806-1877). Conviene recordar que Augusto Cabrera, uno de los hijos del general, había sido alumno de Beaumont College desde septiembre de 1868 hasta marzo de 1872,[279] por lo que no es extraño que Ramón Cabrera eligiera la iglesia del colegio para oír la misa dominical. El Padre ministro dejó constancia de la comparecencia de Cabrera con estas palabras: "El general Cabrera estuvo aquí, aunque los periódicos dicen que está en la frontera española."[280] Esta anotación del P. Knight confirma la existencia de continuos rumores – tanto en la prensa española como en la extranjera – acerca de la incorporación de Ramón Cabrera a la guerra carlista (1872-1876) que entonces se libraba en España y que había cobrado nuevo impulso desde la proclamación de la Primera República en febrero de 1873, tras la abdicación del rey Amadeo de Saboya. Y es que, con la excepción de algunas ciudades, todo el territorio vasco-navarro estaba a finales de 1873 en poder de los legitimistas, que establecieron en él un verdadero Estado carlista. Las derrotas de las fuerzas republicanas en las batallas de Eraul (mayo)

277 En realidad, el niño Tomás Osborne Guezala tenía en septiembre de 1868 sólo 7 años.

278 Granada, Archivo Histórico de la Provincia Bética de la Compañía de Jesús, Relato Primero del H. Rafael Reyes durante la revolución de septiembre escrito en Murcia en 1892, Fondo S.J., 9-9, transcripción mecanografiada, f. 4.

279 Rodríguez Caparrini, Alumnos españoles (n. 1), pp. 29-34.

280 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 2 de noviembre de 1873.

y de Udave (junio) habían posibilitado la entrada del pretendiente Don Carlos [VII] de Borbón en Navarra a mediados de julio. El 24 de agosto cae la ciudad de Estella, en cuyos alrededores tendrá lugar, entre el 7 y el 9 de noviembre de 1873, la mítica batalla de Montejurra, que se saldó con una nueva victoria del Ejército carlista. Pero el otrora *Tigre del Maestrazgo*, leyenda viva del carlismo, venía manteniendo unas relaciones contradictorias con la "causa" y rehusó adherirse a Don Carlos. El distanciamiento de Cabrera – transformado por la edad y por el ambiente inglés – culminaría en su deserción de las filas carlistas y su reconocimiento de Alfonso XII como rey de España, formalizado en París el 11 de marzo de 1875.[281]

Por otro lado, el P. Knight anotó el martes 11 en su diario: "Vino *Lady* Herbert de Lea con su hija y su futuro yerno el barón Hügel."[282] Elizabeth Ashe à Court Repington (Richmond, Surrey 1822 - Londres 1911), baronesa Herbert de Lea, era una escritora y filántropa convertida al catolicismo en 1866 por influencia de Henry E. Manning, Arzobispo de Westminster.[283] En efecto, su hija Mary Catherine Herbert (1849-1935), que había sido recibida en el seno de la Iglesia católica el 25 de mayo de 1873, contraería matrimonio con el barón austriaco Friedrich von Hügel[284] sólo 16 días después de esta visita a Beaumont College. La presencia de los

281 Conxa Rodríguez Vives, Ramon Cabrera, a l'exili, Barcelona 1989, pp. 166-192.

282 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 11 de noviembre de 1873.

283 Casada en 1846 con Sidney Herbert (nacido en 1810 en Richmond, Surrey), Elizabeth había enviudado en agosto de 1861 de este prominente estadista británico, primer barón Herbert de Lea (15 de enero de 1861). Lord Herbert, patrocinador y protector de Florence Nightingale (1820-1910), era el segundo hijo de George Augustus Herbert, undécimo conde de Pembroke. Sidney y Elizabeth Herbert tuvieron siete hijos (cuatro niños y tres niñas), de los cuales George Robert (1850-1895) y Sidney (1853-1913) se convertirían en el decimotercer y decimocuarto conde de Pembroke, en 1862 y 1895, respectivamente. La baronesa Elizabeth Herbert fue una de las escritoras católicas más prolíficas de su tiempo, siendo autora – entre otras obras – de *Cradle Lands* (1867), *Impressions of Spain in 1866* (1867), *Wives and Mothers of the Olden Time* (1871), *Wayside Tales* (1880) y *Thekla. An Autobiography* (1887), así como de numerosos artículos y traducciones. Burnand, The Catholic Who's Who (n. 165), pp. 235-236; Marvin R. O'Connell, Critics on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis, Washington, DC 1994, pp. 45-48.

284 Nacido en Florencia (Italia) el 5 de mayo de 1852, de padre austriaco y madre escocesa, Friedrich von Hügel fue un influyente teólogo y filósofo autodidacta católico que vivió en Inglaterra desde los 15 años hasta su muerte en 1925. Simpatizó con las aspiraciones fundamentales del modernismo en los comienzos de este movimiento intelectual que recla-

jóvenes prometidos en el colegio pudo deberse al deseo de *lady* Herbert de presentarlos a algún jesuita de la comunidad para que éste orientara espiritualmente a la pareja con anterioridad a su inminente boda.[285]

En torno al 18 de diciembre de 1873 tuvo lugar en el colegio la academia de Navidad. Con este motivo, dos *second rhetoricians* – nombre que ahora recibían los antiguos filósofos – pusieron en escena la farsa en un acto de John M. Morton titulada *A Most Unwarrantable Intrusion* (1849).[286] Gerard Manley Hopkins, que era entonces profesor de los juniores en el noviciado de Roehampton, fue uno de los asistentes a la academia.[287] Pocos días después, el lunes 22 de diciembre, se iniciaban las vacaciones de Navidad para los internos. Pero al menos dos de ellos, cuya identidad desconocemos, no pudieron dejar el colegio hasta el día siguiente, castigo que se les impuso "por manifestar su entusiasmo en el dormitorio a hora muy temprana."[288] Gracias al recuento

maba una renovación de la Iglesia católica y de su doctrina para adaptarlas a las exigencias modernas: "Aunque no estaba especializado en ningún campo determinado, tenía el privilegio, raro en su época, de poseer una competencia seria en materia de crítica bíblica, de filosofía religiosa e historia de la espiritualidad. (...) El perfecto conocimiento de las grandes lenguas internacionales y sus dotes personales le permitieron poner en contacto fructífero – merced a una correspondencia copiosísima y a sus frecuentes estancias en el extranjero – a los exegetas, teólogos y filósofos que en Francia, Inglaterra, Alemania e Italia buscaban a tientas en la misma dirección, y muchos de los cuales eran para él no sólo pensadores fecundos, sino amigos entrañables a quienes defendía con gran vehemencia porque percibía claramente el carácter inadecuado y con frecuencia superficial de muchas de las críticas procedentes del lado conservador y porque advertía lo chocantes e incluso poco religiosos que resultaban para un hombre del siglo XX algunos procedimientos autoritarios del Vaticano." Roger Aubert, La Iglesia católica desde la crisis de 1848 hasta la Primera Guerra Mundial, en: Nueva Historia de la Iglesia, tomo V, La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II). Del anatema al diálogo, R. Aubert, M. D. Knowles y L. J. Rogier (eds.), Madrid, 1984, pp. 194-195.

285 Durante los años de su primera juventud, "la posición social y las relaciones de von Hügel le pusieron a menudo en contacto con el alto clero de la Iglesia católica en Inglaterra y también con los jesuitas de la zona de Londres. Sobre ambos colectivos comentaría en años posteriores que sus intereses reales y sus compromisos deliberados eran con demasiada frecuencia más políticos que intelectuales, más eclesiásticos exteriormente que espirituales y por tanto en gran medida inútiles para él en su búsqueda de una vida religiosa que cada vez se hacía más intensa." Lawrence Barmann, Friedrich von Hügel as Modernist and as more than Modernist, en: The Catholic Historical Review, 75(2)/1989, p. 220.

286 Complete list of plays acted at Beaumont from 1862 to 1896, en: The Beaumont Review, 6/1896, p. 267.

287 Thomas, Hopkins (n. 39), p. 138.

288 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 22 y 23 de diciembre de 1873.

que hizo el P. Arthur Knight, conocemos la cifra exacta de alumnos – y algunos datos sobre sus nacionalidades – que había en Beaumont College el último día del año 1873: "El número de alumnos al final del año ascendía a 120 exactamente, de los cuales la mitad exacta son puramente ingleses; exactamente la cuarta parte son extranjeros puros; del resto, 16 son irlandeses, siendo los demás colonos, [norte] americanos y de las Indias Orientales."[289] Atendiendo a los cálculos del Padre ministro, los siete estudiantes españoles representaban el 5,83% del total general, y el 23,33% de los alumnos extranjeros. El boletín de calificaciones de Alfonso Sancho del mes de diciembre de 1873 refleja una mejora en los resultados de todas las asignaturas, excepto, en esta ocasión, en Matemáticas, donde obtiene 171 de 250 puntos. En Inglés ("Lenguas Modernas") es calificado con sólo 9 puntos sobre 50, siendo la única materia en la que no alcanza la tercera parte de la puntuación máxima. Excluida conforme al reglamento esta última nota, la suma total de sus puntos fue de 756 de los 1.500 que como límite se podían conceder en cada periodo de evaluación a los estudiantes de la clase de *Grammar*. En cuanto a las notas de conducta, reducidas ahora a tres apartados, es evaluado con un "bien" en deberes religiosos, mientras que en conducta general y en aplicación tiene sendos "muy bien". Alfonso ocupaba entonces el puesto decimosexto de la clase, constituida por 22 alumnos.[290]

En el último trimestre del año 1873 podríamos fechar la carta que Antonio Sancho escribe al rector Welsby comunicándole que su hijo Alfonso saldría del colegio "en agosto de 1875 o tal vez antes" para continuar sus estudios en Alemania. Le recuerda que su hijo está llamado a dedicarse profesionalmente al comercio y por ello le pide que en adelante le exima de cursar Latín y Griego, para dedicar ese tiempo a profundizar en el estudio del Inglés y de alguna materia de tipo mercantil, "de suerte que pueda renunciar a la mayor ampliación [en lenguas muertas] que es sólo propia de quien se dedique especialmente a la ciencia literaria."[291] En su res-

289 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 31 de diciembre de 1873.

290 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), A.M.D.G., College of St. Stanislaus, Beaumont Lodge. Report of Examinations, &c. Christmas 1873.

291 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Antonio Sancho a Thomas Welsby S.J., El Puerto de Santa María, sin fecha [último trimestre de 1873].

puesta de 22 de enero de 1874, el P. Welsby asegura que no puede acceder a la pretensión de Antonio Sancho. Argumenta el rector que sería perjudicial para Alfonso apartarle del plan de estudios que seguían todos sus compañeros, pues de esta forma se vería privado del estímulo (*emulación*) que suponía la conquista de notas, premios y puestos en una "dura pugna" con los demás estudiantes, "y sólo aquellos que están acostumbrados a enseñar saben cuánto contribuyen estas cosas al trabajo diligente de los jóvenes."[292] Finaliza su escrito el jesuita anunciando que el currículo del curso siguiente incluía ya las asignaturas de Física y de Química, además del "estudio especial" de la Lengua Inglesa y de la Historia de Inglaterra. Parece que esta noticia agradó a Antonio Sancho, quien después de disculparse por haber pretendido alterar el plan de estudios de Alfonso y de darse por satisfecho con las explicaciones del rector, le pide en carta posterior que le envíe un prospecto con el detalle de las asignaturas que se impartían en cada una de las clases del colegio, "porque todavía podrá servir algún día de gobierno por razón de otros niños de mi familia."[293]

Una vez finalizadas las tres semanas de vacaciones de Navidad, las clases se reiniciaron el 13 de enero de 1874, martes. Dos días antes, Juan Antonio Cólogan fue a Roehampton en compañía del hermano coadjutor John Wilbourne.[294] Desconocemos el motivo de este desplazamiento de Cólogan, aunque quizás no era su objetivo dirigirse al noviciado jesuita. Su intención podría ser, más bien, visitar a alguna de sus hermanas en el convento-internado que dirigían las monjas de la congregación del Sagrado Corazón en el mismo Roehampton, por entonces, "como Hampstead, (...) uno de los barrios residenciales de Londres más elevados y saludables, e incluso más opulento todavía."[295]

292 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Thomas Welsby S.J. a Antonio Sancho, Beaumont Lodge 22 de enero 1874. Reproducida por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), pp. 170-172.

293 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Antonio Sancho a Thomas Welsby S.J., El Puerto de Santa María, sin fecha [enero/febrero 1874].

294 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 11 de enero de 1874. John Wilbourne, * 6. X. 1849 Wingerworth, Derby, S.J. 7. IX. 1869 Roehampton, † 22. XI. 1912 Waterford, Irlanda (Mendizábal, Catalogus [n. 16], p. 232).

295 Norman White, Hopkins. A Literary Biography, Oxford 1992, p. 171. A la muerte el 15 de mayo de 1888 de Tomás Cólogan Bobadilla, vivían sus hijas Isabel, Beatriz y Eustaquia

Avanzaba el invierno, que en esta ocasión fue "el peor en muchos años a causa de la niebla."[296] El 2 de febrero, festividad de la Candelaria, volvió a visitar el colegio Gerard Manley Hopkins. Le acompañó el P. John George McLeod,[297] prefecto de estudios de los juniores de Manresa House y párroco de la feligresía de San José, Roehampton.[298] Por entonces enfermaron con sarampión un buen número de alumnos de Beaumont College: si el 9 de febrero hubo 24 internos afectados, el día 21 del mismo mes eran ya 36 los que desayunaron en sus camas debido a esta enfermedad contagiosa.[299] Es posible que Alfonso Sancho fuese uno de los contagiados, pues en la cuenta de gastos semestral, que ascendió a £74 con 6 chelines y 9 peniques, aparece la cifra de 3 chelines en concepto de asistencia médica.[300] En el mes de marzo de 1874 se reciben en el internado jesuita las visitas de dos aristócratas británicos: el jueves 5 por la tarde llega el décimo barón Herries de Terregles, William Constable-Maxwell (1804-1876), con propiedades en Nithsdale (Dumfriesshire) y Everingham (Yorkshire), para ver a John (1855-1882), uno de los 16 hijos que tuvo.[301] El día 21, sábado, es el político y parlamentario irlandés converso al catolicismo William Mon-

Cólogan Cólogan; había fallecido Laura (1850-1881), casada en 1876 con Esteban Salazar de Frías Ponte (1845-1905), octavo conde del Valle de Salazar. Melchor de Zárate y Cólogan, Títulos del Reino en Canarias, en: Hidalguía, 115/1972, p. 777; Guimerá, Tomás Fidel Cólogan (n. 192), p. 213.

296 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 22 de enero de 1874.

297 John G. McLeod, * 27. VII. 1826 Londres, S.J. IX. 1855 Beaumont Lodge, † 21. VII. 1914 Roehampton (Letters and Notices of the English Province S.J., 32/1914, pp. 568-570).

298 Thomas, Hopkins (n. 39), pp. 136, 140.

299 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 9 y 21 de febrero de 1874.

300 Por las vacaciones de Navidad, que probablemente pasó Alfonso en su totalidad en el colegio, pagó su padre £3. También refleja el recibo, por primera vez, un abono (£3 con 5 chelines y 6 peniques) por las lecciones de dibujo. El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), cuenta de gastos de Alfonso Sancho, Old Windsor, sin fecha (abonada el 13 de mayo 1874).

301 William Constable-Maxwell era el mayor de cinco hermanos. Uno de ellos – Joseph – había ingresado en la Compañía de Jesús, siendo un gran benefactor de la Provincia Inglesa. Los fondos necesarios para la compra en 1854 de Beaumont College – la mansión y los terrenos adyacentes – fueron donados por el P. Joseph Constable-Maxwell S.J. Sobre lord Herries, véase Mark Bence-Jones, The Catholic Families, London 1992, pp. 192-193. Joseph Constable-Maxwell, * 27. X. 1811, S.J. 7. XII. 1847 Hodder, † 17. X. 1869 Dalkeith (Henry Foley S.J., Records of the English Province of the Society of Jesus, 7 vols. en 8 partes, London 1875-1883, VII/1, p. 498).

sell (1812-1894), más conocido como lord Emly, el que visita a su hijo Gaston William (1858-1932).[302]

Los hermanos Mitjans Manzanedo

La llegada de dos nuevos alumnos españoles a Beaumont College el martes 21 de abril de 1874 fue algo accidentada, según se aprecia en esta cómica narración del Padre ministro:

"Escena trágica. Un españolito huyó para evitar que lo dejaran en el colegio. Sus hermanos y hermanas se dispersaron por la avenida de entrada y los sirvientes de la familia persiguieron al fugitivo, ayudados por los dos cocheros que habían traído al grupo y que de buen grado se unieron a la diversión, uno de ellos poniendo en movimiento el coche de caballos y el otro siguiéndolo a pie."[303]

Los recién llegados eran Francisco Mitjans Manzanedo y su hermano menor Juan Manuel (protagonista de la huida), nietos por línea materna del millonario santanderino, diputado y senador, Juan Manuel Manzanedo González (Santoña 1803-Santoña 1882), ennoblecido en 1864 con el marquesado de Manzanedo y al que el rey Alfonso XII concedería en 1875 el título de duque de Santoña. Juan Manuel Manzanedo había emigrado en 1823 a Cuba, donde logró amasar una fortuna estimada en no menos de 50 millones de reales. El rápido ascenso económico de Manzanedo se debió, en parte, a la financiación de expediciones negreras por su casa de comercio cubana. La primera etapa en España de este acaudalado comerciante y banquero abarcó de 1845 a 1858. Establecido en Madrid, en esta primera fase "Ultramar continuó siendo el núcleo de su producción patrimonial, sobre la base de tres actividades (...): préstamos, usufructo de monopolios comerciales, y gestión en Madrid de los intereses económicos de otros comerciantes peninsulares residentes en La Habana."[304] En la segunda etapa española, 1858-1882,

302 Las visitas de lord Herries y de lord Emly se recogen en ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 5 y 21 de marzo de 1874.

303 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 21 de abril de 1874.

304 Ángel Bahamonde Magro, José Gregorio Cayuela Fernández, Trasvase de capitales antillanos y estrategias inversoras. La fortuna del marqués de Manzanedo (1823-1882), en: Revista Internacional de Sociología, 45(1)/1987, p. 141.

Manzanedo cambia su estrategia económica y trasvasa a la metrópoli la totalidad del patrimonio generado en Cuba, destacando las inversiones que realizó en bienes urbanos y rústicos en Madrid, así como en acciones de compañías ferroviarias.[305] Cuando los dos nietos de Juan Manuel Manzanedo ingresan en Beaumont College, la fortuna de éste "era la más elevada del Madrid de aquella época [1870] y posiblemente de toda España, superior al patrimonio del duque de Alba y sólo igualada por la casa de Medinaceli. En 1879 la fortuna de Manzanedo rondaba los 170 millones de reales."[306]

Durante su estancia en La Habana, Juan Manuel Manzanedo mantuvo relaciones con Luisa Intentas Serra, de ascendencia catalana. Aunque no llegaron a casarse, tuvieron una hija que nació el 27 de mayo de 1839 y a la que bautizaron con el nombre de Josefa Luisa (marquesa de Manzanedo desde 1883 hasta su muerte en 1925). Legitimada por rescripto regio de 21 de agosto de 1857, Josefa Luisa Manzanedo Intentas casó días después en París con Francisco de Paula Mitjans Colinó (La Habana 1829 - Montgerón, Francia 1904), hijo de un antiguo socio de su padre y presidente de la entidad bancaria Mitjans, Villalar y Compañía con sede en la capital francesa. De este matrimonio nacieron cinco hijos: Agustina (1858), Francisco (1861), Josefa (1863), Juan Manuel (1865) y María (1867).[307]

305 "Juan Manuel de Manzanedo actúa en Madrid, principalmente como representante de los comerciantes peninsulares instalados en Cuba, pero también de ciertos sectores del criollismo esclavista, dada la agresiva militancia a favor del mantenimiento de la esclavitud en las Antillas españolas que Manzanedo desarrolló a lo largo del Sexenio Democrático, moviendo en Madrid los hilos de la trama a la cabecera del Centro [Hispano] Ultramarino de la capital, a lo que se unía su activismo en favor de la Restauración borbónica, con su masiva aportación económica." Ángel Bahamonde, José Cayuela, El marqués de Manzanedo, de comerciante hispano-cubano a indiano en Madrid, en: Hacer las Américas. Las élites coloniales españolas en el siglo XIX, Madrid, 1992, p. 202.

306 Bahamonde, Cayuela, Trasvase de capitales (n. 304), p. 139. En una monografía posterior, los mismos autores cuantifican el activo patrimonial del marqués de Manzanedo, en 1873, en 140 millones de reales. Ángel Bahamonde, José Cayuela, Cuba en el horizonte español del siglo XIX. La elite hispano-cubana, ciclos de formación de fortunas y trasvase de capitales, en: Hacer las Américas. Las élites coloniales españolas en el siglo XIX, Madrid, 1992, p. 21.

307 Manuel Adolfo Muela, Juan Manuel Manzanedo y González. Primer marqués de Manzanedo, Primer duque de Santoña, Santander 2005, pp. 33-36. Este autor asegura (p. 35) que Francisco fue el mayor de los cinco hermanos Mitjans Manzanedo, y que "murió poco después de cumplir los 10 años." Pero probablemente la primogénita fue Agustina, casada

En el registro de alumnos de Beaumont College consta que Francisco Mitjans había nacido en París el 2 de abril de 1861 y que estuvo escolarizado en España durante dos años. Sus conocimientos de latín se resumen con una palabra: "César". Con 13 años cumplidos, Francisco fue asignado a la clase de *Figures*, aunque cuando menos le hubiese correspondido el nivel inmediatamente superior de *Rudiments*. En el mismo registro figuran los siguientes datos de su hermano Juan Manuel: lugar y fecha de nacimiento (París, 24 de junio de 1864),[308] escolaridad ("París") y clase a la que fue asignado (*Elements*).[309] Mientras que Francisco Mitjans no coincidió en el curso 1873-1874 con ningún alumno español que estuviera matriculado en su clase, su hermano menor tuvo como compañero de clase a Tomás Osborne Guezala, que era cuatro años largos mayor que él.

El mismo día de la llegada de los hermanos Mitjans Manzanedo, fue admitido en el colegio Louis Cavendish,[310] cuyo abuelo materno – el eminente jurista *sir* Alexander J. Cockburn (1802-1880) – desempeñaba desde 1859 el cargo de presidente del Tribunal Supremo de Inglaterra. *Sir* Alexander visitó a su nieto el domingo 26 de abril, siendo "vitoreado por los alumnos en el campo de críquet, que tenía un aspecto inmejorable en la gloriosa tarde de primavera."[311] Cuando volvió a Beaumont College dos semanas más tarde, Cockburn censuró el comportamiento de los alumnos más pequeños, pues "se daban un buen montón de patadas."[312]

Federico Pohndorff se personó en Beaumont College para ver a Alfonso Sancho el domingo 31 de mayo de 1874, cuan-

en 1885 con Jaime de Silva Campbell (1852-1925), decimosexto duque de Lécera. En todo caso, gracias a una anotación del Padre ministro podemos asegurar que Francisco no murió a tan temprana edad: La noticia de su muerte – en Madrid, donde estudiaba la carrera militar – llegó a Beaumont College a principios del mes de marzo de 1880. Había salido del colegio un año antes, en la Semana Santa de 1879. ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 3 de marzo de 1880.

308 Sin embargo, otras fuentes que hemos consultado indican que Juan Manuel Mitjans Manzanedo nació en Santoña (Santander) el 8 de agosto de 1865. Santa Cruz, Historia de familias cubanas (n. 18), VI, p. 200; Nieto, Dignidades (n. 71), p. 550; Adolfo, Juan Manuel Manzanedo (n. 307), p. 36.

309 ABSI (n. 9), 5/3/31B, Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont.

310 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 21 de abril de 1874.

311 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 26 de abril de 1874.

312 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 10 de mayo de 1874.

do había transcurrido casi un año desde su anterior visita. Estuvieron dando un paseo durante dos horas y media. En la carta que escribió al día siguiente a Antonio Sancho, Pohndorff le informa de que el estado de salud del muchacho es excelente y le dice que el rector Welsby está muy contento con él. Además, sigue aconsejando al Sr. Sancho acerca de la educación de su hijo:

"Creo es importante que estos años, los de más poder de la inteligencia, se aproveche[n] bien en Alfonso. Contrario al deseo de Ud. y del niño le continúan molestando con Griego y Latín, cuando el tiempo que se dedique a esto mejor serviría para Francés o Alemán o Italiano. El Inglés lo sabe bien, lo habla bien y se expresa en frases sencillamente claras y bien. Le pregunté si había formado ya ideas sobre su futura carrera y dijo que no le disgustaría el comercio y entonces naturalmente el de vinos. (...) Pero Ud. quiere que quede un año más aquí; yo no lo dejaría porque si más se perfecciona en Inglés y clásicos estudios, pierde ocasión de aprender Alemán y Francés, pues es nulo lo que de estos idiomas aprende en Beaumont College. (...) Creo que después de 1 año en Hamburgo debe ir 1 año a Francia, o antes estar en Londres en casa de Bedell un año y después activo a la bodega al Puerto. Los años vuelan, y ahora es el tiempo para que se acostumbre al comercio, y pronto a la mercancía."[313]

Tras permanecer tres años en Beaumont College, Francisco Javier de Manzanos dejó definitivamente el colegio el miércoles 3 de junio de 1874. Tuvo que ser un alumno muy popular, pues, según el Padre ministro, su marcha fue "lamentada por todos".[314] A finales de ese mismo mes hubo que lamentar la muerte de Charles Mathias Gignoux, un interno

313 El Puerto de Santa María, Archivo del autor (n. 145), carta de Federico Pohndorff a Antonio Sancho, Londres 1 de junio 1874. Reproducida por Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), pp. 172-174.

314 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 3 de junio de 1874. Hacia 1875, Francisco Javier de Manzanos figura en un libro de memorias perteneciente a su compañero de colegio Alfonso Sancho Mateos – conservado en nuestro archivo particular – como domiciliado en el n.º 25 de la calle San José, de Cádiz. Gracias a la hoja de servicios de Manzanos sabemos que estuvo destinado en el Museo Naval de Madrid desde mediados de mayo hasta finales de agosto de 1881, siendo marinero de segunda clase. Ingresó entonces en

de 14 años nacido en Nueva York, que fue enterrado en el cementerio del colegio. El padre, ciudadano suizo, y una de las hermanas del fallecido llegaron a Old Windsor el 29 de junio, dos días después del triste suceso. "Su único pesar a la hora de la muerte fue no ver a sus padres una vez más," escribió el P. Knight en su diario.[315]

El 2 de julio, el Dr. James Danell (1821-1881), obispo de la diócesis de Southwark, confirmó a varios alumnos de Beaumont College, entre ellos a Edmundo Goncer.[316] Un incidente ocurrido algunos días después prueba la existencia de relaciones de buena vecindad entre el internado jesuita y el reputado colegio de Eton. En medio de una fuerte tormenta de verano, un grupo de etonianos vararon su embarcación en The Bells of Ouseley, la pintoresca hospedería ubicada en una zona del Támesis próxima a Beaumont College. Henry E. Luxmoore (1840-1926), profesor de Eton College, se presentó en Beaumont para pedir ropa de repuesto: "Enseguida le suministramos ropa de críquet y abrigos en abundancia."[317]

la Academia de Estado Mayor, graduándose de teniente en julio de 1885. Tras realizar las prácticas reglamentarias en diversos regimientos, ascendió a capitán en agosto de 1893. Ese mismo año contrajo matrimonio con Otilia Llegat Rebuelta. Destinado en Cuba en 1895-1896, participó en dicha Isla en varios hechos de armas, concediéndosele en enero de 1896 el empleo de comandante por mérito de guerra. De regreso en España, permaneció en el Ministerio de la Guerra hasta finales de abril de 1899, cuando se le destinó a la Comisión Internacional de Límites con Portugal. En este país casó en segundas nupcias (27 de noviembre de 1899) con María del Carmen Rodríguez de Rivera Izquierdo del Monte. Desde febrero de 1900 hasta noviembre de 1907 ocupó el cargo de agregado militar en la embajada de España en Londres. En junio de 1905, Francisco Javier de Manzanos – ascendido a teniente coronel dos años antes – había formado parte del séquito de Alfonso XIII durante su viaje oficial a Inglaterra. También acompañó al príncipe de Gales (después rey Jorge V) a Madrid con motivo de la boda celebrada el 31 de mayo de 1906 entre el monarca español y la princesa británica Victoria Eugenia de Battenberg. Finalizada su comisión en Londres, Manzanos pasó a la embajada española en Roma como agregado militar. Continuó en dicho destino hasta el 31 de enero de 1917, fecha de su fallecimiento. Francisco Javier de Manzanos Chacón, promovido a coronel de Estado Mayor en 1916, obtuvo numerosas condecoraciones nacionales y extranjeras a lo largo de sus 35 años de carrera militar. Ignoramos si dejó algún descendiente de sus dos matrimonios. Archivo General Militar de Segovia (n. 151), Hoja matriz de servicios de D. Francisco J. Manzanos y Chacón, sección 1ª, legajo 461, ff. 1r-17v; Bernardo Rodríguez Caparrini, Enjoying it all – King Alfonso XIII's State Visit to England in June 1905, en: The European Royal History Journal, 46(8.4)/2005, pp. 23, 30.

315 El padre y la hermana de Gignoux demostraron ser "excelentes católicos." ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 27 y 29 de junio de 1874.

316 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 2 de julio de 1874; ABSI (n. 9), 5/2/17, Beaumont First Communions, Confirmations, etc., año 1874.

317 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 11 de julio de 1874.

El martes 14 de julio, Tomás Fidel Cólogan, "marquis di Candia," visitó a su hijo Juan Antonio en el colegio. Una quincena más tarde será Francisco de Paula Mitjans el que vaya a ver a Francisco y a Juan Manuel.[318]

Llegamos así a la exhibición académica y posterior distribución de premios del curso 1873-1874, que tuvo lugar el 4 de agosto, martes. El año escolar terminaba con 134 alumnos matriculados en el colegio.[319] En orden ascendente de clases encontramos a los siguientes ocho estudiantes españoles: Juan Manuel Mitjans y Tomás Osborne (*Elements*); Francisco Mitjans (*Figures*); Juan A. Colomé y Gerardo López Larrañaga (*Rudiments*); Juan Antonio Cólogan, Julián Pemartín y Alfonso Sancho (*Grammar*). Mientras que Sancho ganó el primer premio correspondiente al examen anual de Matemáticas, su compañero Pemartín fue el segundo mejor clasificado de la clase de *Grammar* – alcanzó 3.951 puntos del total de 4.500 – después de Arnold Lamy, capitán del equipo titular de críquet. El jerezano Julián Pemartín obtuvo además sendos accésits en Doctrina Cristiana, Prosa Latina y Elocución. Pemartín tuvo dos actuaciones en la exhibición académica: representó una escena de *Guillermo Tell* (Schiller) y recitó estrofas de la balada *El Sueño de Eugene Aram* (Thomas Hood).[320] Ese 4 de agosto de 1874 hizo de nuevo su aparición en Beaumont College el jesuita Gerard Manley Hopkins.[321] Quizás fue en esta misma ocasión cuando el provincial de la Compañía en Inglaterra, P. Peter Gallwey, hizo una visita al colegio, acontecimiento que se recoge en el siguiente párrafo:

318 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 14 y 30 de julio de 1874.

319 La distribución de estos 134 alumnos por clases era la siguiente: *Elements* (32), *Figures* (19), *Rudiments* (26), *Grammar* (22), *Syntax* (17), *Poetry* (7), *Rhetoric* (8), *Second Rhetoric* (3). ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 4 de agosto de 1874.

320 ABSI (n. 9), 5/2/19, Prize Record-Beaumont 1865-1877, 4 de agosto de 1874. Edmundo Goncer no figura entre los alumnos que estaban matriculados en Beaumont College a la finalización del curso 1873-1874, por lo que debió salir definitivamente del colegio en julio de 1874, con posterioridad a su confirmación por el obispo Danell el día 2 de ese mes. Según el censo de población de Inglaterra de abril de 1881, Goncer vivía como huésped en el n.º 29 de Sydney Street, Chelsea (Londres) y era estudiante de Ciencias Metalúrgicas. Kew, Surrey, The National Archives (n. 122), RG11/82, General Register Office: 1881 Census Returns, f. 18, p. 29.

321 Thomas, Hopkins (n. 39), p. 149.

"En el verano de 1874 el P. Peter Gallwey, como provincial, visitó el Colegio, y habló en el campo de críquet a los alumnos, entre los que se encontraba Louis Cavendish, nieto del presidente del Tribunal Supremo, *sir* Alexander Cockburn. *Sir* Alexander estuvo presente en esta ocasión, y fue sin duda como manera de hacer un cumplido a la profesión legal, que el P. Gallwey fue inducido a instar a los muchachos a que le tuvieran mucho cariño a 'las reglas del críquet, a las de su Colegio, de su país y a su [San] Estanislao.'"[322]

Una vez finalizado el curso, los alumnos fueron dejando el colegio para pasar las vacaciones de verano con sus familias. Por su parte, el grueso de la comunidad jesuita de Beaumont partió el jueves 6 de agosto para Teignmouth, un pueblo costero del condado de Devonshire.[323] Entre el 25 y el 29 de ese mes se alojaron en Beaumont College dos jesuitas españoles: los Padres José María Vélez[324] y Baltasar Merino,[325] que habían terminado recientemente sus estudios de Teología (1870-1874) en Woodstock College (Maryland, Estados Unidos).[326]

Algunas trayectorias tras la salida de Beaumont College

En agosto de 1874, coincidiendo con la fecha terminal de nuestro periodo de estudio, tres alumnos españoles – de los ocho que aún permanecían en el internado – concluirán su estancia en Beaumont College: Alfonso Sancho Mateos, Juan Atilano Colomé Sáe[n]z y Gerardo López Larrañaga. Sabemos que Alfonso Sancho salió del colegio el 25 de agosto de 1874

322 Devas, The History of St. Stanislaus' College (n. 56), p. 39. Citado por Thomas, Hopkins (n. 39), p. 149.

323 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 6 de agosto de 1874. También Gerard Manley Hopkins y un grupo de 24 juniores viajaron a Teignmouth para el veraneo. Antes de regresar a Roehampton el 21 de agosto, Hopkins pasó dos días en Bristol y otros pocos en Beaumont. El 28 de ese mes partió hacia St. Beuno's College (Gales), donde cursó tres años de Teología, ordenándose sacerdote el 23 de septiembre de 1877. White, Hopkins (n. 295), pp. 222-231.

324 José María Vélez, * 19. IV. 1843 Pamplona, S.J. 31. VII. 1860 Loyola, † 26. VI. 1902 Madrid (DHCJ IV, p. 3920).

325 Baltasar Merino, * 6. I. 1845 Lerma, Burgos, S.J. 22. IV. 1860 Loyola, † 3. VI. 1917 Vigo, Pontevedra (DHCJ III, p. 2634).

326 La estancia de los Padres Vélez y Merino se refleja en ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 25 y 29 de agosto de 1874.

y que ese mismo día tomó en Londres un vapor con destino a Hamburgo. Dos días después era recibido por Federico Pohndorff en el puerto de la ciudad hanseática. Se aloja en casa del Dr. Heinemann Selenka, un profesor particular, que le instruye en idiomas modernos, Álgebra, Aritmética Comercial, Física, Química, etc. Por las tardes, dos o tres días a la semana, va al escritorio de un comerciante llamado Ferdinand Nagel en la zona portuaria de Steinwerder.

Allí, supervisado por el Sr. Pohndorff, realiza prácticas con más de 200 tipos de vinos con objeto de aprender a distinguirlos por su color, olor y sabor. A principios del mes de julio de 1875, con casi 17 años, Alfonso emprende viaje a El Puerto de Santa María: llevaba más de cuatro años sin ir a su casa. Cuando regresa a Hamburgo en octubre de 1875 continúa viviendo en el domicilio del Dr. Heinemann, donde comparte una habitación con dos hermanos ingleses llamados Harry y Percy Boville (que se marchan a Inglaterra a mediados de diciembre de 1875). Recibe ahora las lecciones del profesor A. Wedemeyer, con el que estudia, entre otras asignaturas, Mineralogía, Física, Zoología y Botánica. Se suscribe a la Biblioteca Pública y al Jardín Zoológico e inicia una colección de plantas. Viaja a España en la Navidad de 1876, pasando antes por Inglaterra.

En enero de 1877 se traslada de nuevo a Hamburgo, concluyendo su estancia de tres años en esta ciudad en agosto de 1877. No llega a los dos meses el tiempo que Alfonso Sancho permanece en El Puerto de Santa María: a mediados de septiembre de 1877 es enviado a París, ciudad en la que realiza estudios durante dos cursos, 1877-1878 y 1878-1879, en la Escuela Superior de Comercio. Destacan sus calificaciones en Lengua Inglesa, Lengua Alemana, Aritmética, Álgebra, Dibujo Lineal y Dibujo Artístico. A su regreso a España en el verano de 1879, Sancho, que tiene ahora 21 años, empieza a trabajar traduciendo cartas comerciales en la bodega de Santa Ana, situada en la calle Aurora n.º 23 de El Puerto de Santa María, propiedad de la firma vinatera Sancho Hermanos. Pero a mediados del mes de enero de 1880 su padre le envía a Londres con objeto de que se perfeccione en la parte práctica del negocio vinatero.[327]

327 Alfonso Sancho Mateos permanece en Inglaterra como representante oficial de Sancho Hermanos hasta julio de 1881. Tres años después se casa en El Puerto de Santa María

Algunos meses después de su salida de Beaumont College, Juan A. Colomé pasó al internado jesuita de Stonyhurst. El 11 de enero de 1875 – durante las vacaciones de Navidad – fue admitido en la clase de los filósofos, que aquel curso 1874-1875 estuvo compuesta por la considerable cifra de 43 jóvenes de distintas nacionalidades.[328] Colomé no llegó a finalizar el curso, pues salió de Stonyhurst el 29 de junio de 1875, sin que hayamos podido descubrir datos sobre su trayectoria posterior.[329] Desconocemos también cuál fue el rumbo que tomó la vida de Gerardo López Larrañaga.

Hasta diciembre de 1874 permaneció en el colegio Juan Antonio Cólogan Cólogan, que siguió la carrera militar: "Fue Coronel de Ingenieros, Agregado militar a la Embajada de España en Tokio. Ingeniero Civil en Filipinas. Miembro de la Comisión española para la Exposición Universal de Chicago en 1893. Solicitó el retiro y le fue concedido en 1914."[330] Cólogan fallecería soltero, en Madrid, en 1927.

Julián Pemartín Carrera concluyó su estancia de seis años en Beaumont College en agosto de 1877. Sus resultados académicos continuaron siendo muy brillantes: en el curso

con Mercedes Peñasco García (1861-1929), con la que tendrá tres hijos: Félix (1885-1958), Alfonso (1896-1971) y Mercedes (1899-1994), nuestra abuela paterna. Alfonso Sancho fue vicecónsul de Chile y de Argentina en El Puerto de Santa María, así como presidente (1900-1901) de la Academia Libre de Bellas Artes Santa Cecilia. Al fallecer su padre en 1903, Alfonso Sancho heredó la viña El Caribe, ubicada en el pago Añina de Jerez de la Frontera. Sancho Mateos estableció en 1905 dos sociedades bodegueras portuenses: en febrero, Alfonso & Hipólito Sancho, con su primo hermano Hipólito Sancho García; en noviembre, A. & A. Sancho, con su hermano Antonio. Organizó la Sección Portuense de la Asociación Gremial de Criadores y Exportadores de Vinos de la Región Jerezana. En abril de 1924 resultó elegido alcalde de El Puerto de Santa María, cargo que ocupó hasta febrero de 1930, tras la dimisión del general Miguel Primo de Rivera. Precursor de la creación del Consejo Regulador de la Denominación de Origen Jerez-Xérès-Sherry, fue vocal de este organismo cuando se constituyó por primera vez en agosto de 1934. Falleció en su casa de El Puerto de Santa María – calle Doctor Palou, 13 – el 29 de octubre de 1952, a la avanzada edad de 94 años. Véase su semblanza biográfica en Rodríguez Caparrini, Alfonso Sancho Mateos (n. 125), pp. 23-34.

328 Durante el periodo 1871-1885, el número de filósofos en Stonyhurst rondaba la treintena por término medio. La cifra récord se alcanzó en el curso 1880-1881 (50 filósofos). H. J. A. Sire, Gentlemen Philosophers. Catholic Higher Education at Liège and Stonyhurst College, 1774-1916, Worthing 1988, p. 95.

329 Hurst Green, Lancashire, Archivo del colegio de Stonyhurst (n. 246), Minister's Journal 1849-1877, 11 de enero de 1875, sin clasificar y Philosophers' Log 1873-1878, 11 de enero y 29 de junio de 1875, sin clasificar.

330 Guimerá, Tomas Fidel Cólogan (n. 192), p. 219.

1874-1875 fue el primero de la clase de *Syntax* (seguido por Arthur Russell). Al año siguiente – en el nivel de *Poetry* – se clasificó en el tercer puesto (después de William O'Leary y de Arthur Russell). En 1876-1877 volvió a ganar la medalla, por ser el alumno de *Rhetoric* que más puntos obtuvo en "composición y trabajo escolar" (el segundo puesto lo ocupó Arnold Lamy, prefecto de la congregación mariana). Además, Pemartín intervino como actor o recitador en cada una de las exhibiciones académicas celebradas al finalizar los tres cursos mencionados. Como colofón a sus estudios, Julián Pemartín aprobó en junio de 1877 el examen de ingreso en la Universidad de Londres (*London Matriculation Examination*),[331] cuya superación constituía en esta época – según hemos dicho – el objetivo académico final del colegio.[332] Al menos en tres ocasiones más regresará Julián a Beaumont College, en calidad de antiguo alumno, para visitar a su hermano Pedro (Beaumont, 1876-1881): el 10 de agosto de 1879, el día de Nochebuena del mismo año y el 29 de febrero de 1880.[333]

331 Para poder presentarse al *London Matriculation Examination*, los aspirantes debían tener 16 años cumplidos. Según la normativa en vigor desde 1874, se examinaban de las siguientes asignaturas: Latín; Griego, Francés o Alemán (debían elegirse dos de ellas); Lengua Inglesa, Historia de Inglaterra y Geografía Moderna; Matemáticas (Aritmética, Álgebra y Geometría); Filosofía Natural; Química. Se trataba de un examen difícil de superar, dada la obligatoriedad de aprobar cada una de las materias y la casi total inexistencia de asignaturas optativas. El primer *London Matriculation* se celebró en 1838. Desde entonces hasta la convocatoria de junio de 1878 se presentaron en total 18.538 candidatos, de los cuales aprobaron 10.845; más del 41% suspendieron. Walter Percy Workman, The Questions Set at the Matriculation Examination of the London University, June 1880, with Answers, London 1880, pp. 11, 13, 226-231; Francis Michael Glenn Willson, The University of London, 1858-1900. The Politics of Senate and Convocation, Woodbridge, Suffolk/Rochester, NY 2004, pp. 189-201.

332 Desde que Beaumont College presentó sus primeros candidatos en la convocatoria de 1868 hasta la de 1877, sólo un alumno español o de ascendencia española aprobó este examen además de Julián Pemartín: Francisco de Zulueta Willcox, en 1871. Beaumont and the London University, en: The Beaumont Review, 4/1895, pp. 188-189.

333 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 10 de agosto de 1879, 24 de diciembre de 1879, 29 de febrero de 1880.
En febrero de 1892, José Pemartín Laborde constituyó con sus hijos Julián y Pedro, en Jerez de la Frontera, nueva sociedad – José Pemartín y Cía. – para la crianza, almacenado y exportación de vinos. Tras la muerte del padre en 1895, Julián Pemartín Carrera se hizo cargo en solitario del negocio bodeguero. El 27 de abril de 1887 había contraído matrimonio con Dolores Sanjuán Toro, de la que tuvo 13 hijos, nueve vivos. Julián Pemartín falleció el 19 de mayo de 1909, a los 50 años de edad, tras comer unas ostras en mal estado. Ruiz-Lassaletta, Casa de abuela (n. 66), pp. 58-73.

Tomás Osborne Guezala dejó Beaumont en agosto de 1878. El 14 de julio de ese mismo año había sido admitido como miembro del Apostolado de la Oración, una asociación espiritual de fieles católicos que concede especial importancia al culto del corazón de Jesús.[334] Una prueba de la integración de Osborne en el colegio es su pertenencia al equipo titular de críquet.[335] Tomás Osborne no se desvinculó por completo del internado jesuita. Así, cuando Juan Osborne Guezala (1867-1924) viaja a Inglaterra para ingresar en el colegio el 2 de abril de 1879, le acompañan su padre y su hermano Tomás. Éste pernocta en Beaumont College durante algunos días hasta que Tomás Osborne Böhl de Faber le recoge el día 6 para emprender juntos el viaje de regreso a El Puerto de Santa María.[336]

Tomás Osborne Guezala hace de nuevo su aparición en Old Windsor el 4 de octubre de 1881, esta vez escoltando a sus hermanos Juan y Fernando (1870-1923), el segundo de ellos para quedarse también ingresado en el colegio. Tomás vuelve a ser huésped de los jesuitas hasta el viernes 7 de octubre, cuando se marcha en compañía del P. Charles Menzies Gordon S.J., futuro obispo (1889) de Thyatira.[337] El 10 de octubre de 1882 encontramos a Tomás Osborne Böhl de Faber y a su hijo Tomás entre los numerosos invitados presentes en la celebración del vigésimo primer aniversario de la fundación del colegio. Desde sólo dos días antes era alumno de Beaumont College el niño Roberto Osborne Guezala (1873-1937).[338]

El propio Tomás Osborne Guezala optó por continuar la tradición familiar enviando a su antiguo colegio a tres de los cuatro varones que tuvo de su matrimonio (1889) con Elisa Vázquez García de la Serna (1862-1950): Tomás (Beaumont,

334 El Puerto de Santa María, Archivo de Tomás Osborne Gamero-Cívico (n. 272), Certificate of Admission to the Association of the Apostleship of Prayer and to the Confraternity of the Sacred Heart of Jesus (Tomás Osborne Guezala, 14 de julio 1878).

335 ABSI (n. 9), PE/1, [Michael King S.J.], Lists from 1861-1886, *c.* 1911, f, 47.

336 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 2 y 6 de abril de 1879.

337 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 4 y 7 de octubre de 1881. Charles M. Gordon, * 5. III. 1831 Glenlivet, Escocia, S.J. 4. XI. 1869 Roma, † 16. XI. 1911 Roehampton (DHCJ II, p. 1788). El P. Gordon fue el primer vicario apostólico de Jamaica (1889-1906) con consagración episcopal. Santos, Jesuitas y obispados (n. 264), tomo II, pp. 309-310.

338 ABSI (n. 9), 5/1/7, Minister's Journal 1868-1882, 10 de octubre de 1882.

1904-1909), Ignacio (Beaumont, 1911-1914) y José Luis (Beaumont, 1911-1914).[339]

Francisco Mitjans Manzanedo no llegó a terminar el curso 1878-1879 en Beaumont College, pues marchó a España en la Semana Santa de 1879, al cumplir los 18 años, para ingresar en el Ejército. Dado que Francisco Mitjans premurió a su abuelo materno Juan Manuel Manzanedo, fallecido el 19 de agosto de 1882, el ducado de Santoña recayó (1883) en su hermano menor Juan Manuel, que salió del internado jesuita unos cuatro meses antes de la muerte del primer duque. Juan Manuel Mitjans Manzanedo quiso que los dos varones habidos de su primer matrimonio – Londres, 1890 – con Clara Murrieta Bellido (hija del primer marqués de Santurce), se educaran varios cursos con los jesuitas de Old Windsor: Juan Manuel (Beaumont, 1903-1908) y José (Beaumont, 1908-1913).[340] Aún más, Juan Manuel Mitjans Murrieta reproducirá la costumbre familiar destinando en 1927 a su

339 Tomás Osborne Guezala sucedió a su tío Juan Nicolás Osborne Böhl de Faber como segundo conde de Osborne por Breve de S.S. León XIII de 1 de diciembre de 1889, siendo autorizado su uso en España por Real Despacho de 21 de junio de 1900. Junto a su hermano Juan Osborne Guezala, Tomás – caballero de la Orden Civil del Mérito Agrícola – dirigió las bodegas hasta su muerte, acaecida en El Puerto de Santa María el 9 de enero de 1935. A partir de entonces, y hasta 1972, será Ignacio Osborne Vázquez (1897-1972) – tercer conde – quien ocupe la dirección de la firma Osborne y Compañía, que experimentó una gran expansión. Con Antonio Osborne Vázquez al frente de la empresa (1972-1980), ésta comienza la estrategia de diversificación que mantiene en la actualidad. Presiden después el consejo de administración Enrique Osborne MacPherson, de 1980 a 1988; Tomás Osborne Vázquez, cuarto conde, 1988-1996, y su hijo Tomás Osborne Gamero-Cívico, actual presidente y poseedor del título condal. Julio de Atienza, Grandezas y títulos del Reino concedidos, rehabilitados y autorizados por S. M. el Rey don Alfonso XIII (1886-1931), en: Hidalguía, 59/1963, pp. 439-440; Sol Alonso y Joaquín Lorente, Osborne y Cía. Desde 1772 hasta nuestros días, s.l., *s.d.*, pp. 26-36.

340 Tras la muerte de su primera esposa en 1900, Juan Manuel Mitjans Manzanedo casó en Madrid, en 1906, con Eugenia Sol Fitz-James Stuart Falcó (1880-1962) – condesa de Teba (1930-1934) y de Baños (desde 1943), hija del decimosexto duque de Alba de Tormes –, de la que tuvo descendencia. Además de segundo duque de Santoña y tercer marqués de Manzanedo (1926), Juan Manuel Mitjans fue gentilhombre de cámara de S. M. el Rey, diputado a Cortes por Santander (1903-1905), Gran Cruz de la Orden de Carlos III y Gran Cruz de la Corona de Italia. Destacado jugador de polo y miembro vitalicio de la Asociación de Antiguos Alumnos de Beaumont College. Falleció en Santoña el 10 de septiembre de 1929. Santa Cruz (n. 18), Historia de familias cubanas, VI, p. 200; Nieto, Dignidades (n. 71), pp. 550-551; The Beaumont Lists, 1861-1961, en: The Beaumont Review, 209/1964, p. 122; Mateos, Nobleza obliga (n. 128), pp. 305-314.

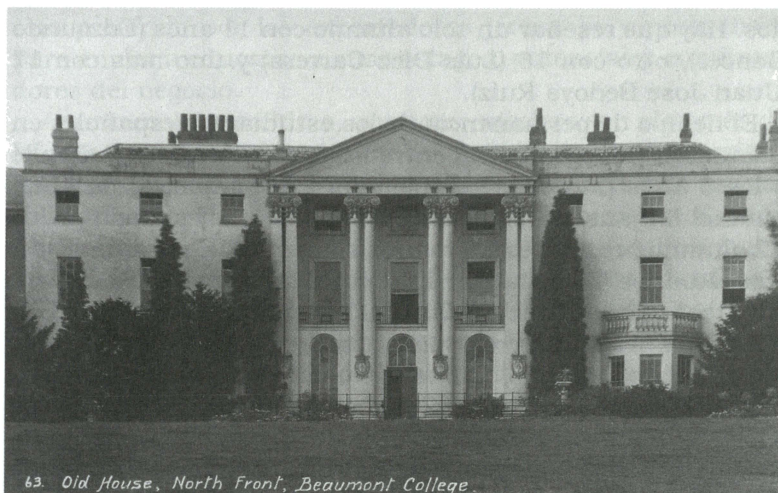
hijo Juan Manuel Mitjans López de Carrizosa (1917-1967) a St. John's Preparatory School, la escuela preparatoria de Beaumont College.

Conclusión

Un total de 24 alumnos españoles o de ascendencia española ingresaron en el internado jesuita de Beaumont (Old Windsor, Inglaterra) desde enero de 1869 hasta agosto de 1874. El desglose de estos 24 estudiantes por cada uno de los casi seis cursos que abarca nuestro estudio es el siguiente: 1868-1869 (enero-agosto): 2, 1869-1870: 8, 1870-1871: 8, 1871-1872: 1, 1872-1873: 2, 1873-1874: 3. Con la única excepción de José del Valle, hemos podido determinar la nacionalidad o ascendencia española de los demás componentes del grupo. La identificación de este alumnado también ha sido posible en la mayoría de los casos: sólo han quedado por concretar las filiaciones del mencionado José del Valle y de Edmundo Goncer (que llegaron a Beaumont College a comienzos del curso 1872-1873). Consideramos que dejan escaso margen para el error las identidades que sugerimos de los siguientes individuos: Eduardo [Salvador] de Zulueta Samá, José Roda Spencer, Francisco Javier de Manzanos Chacón y Gerardo López Larrañaga.

Once de los 23 alumnos de Beaumont College cuya nacionalidad o ascendencia española hemos podido establecer, el 47,83%, son naturales de alguna población de la provincia de Cádiz: Jerez de la Frontera (5), Cádiz capital (4), El Puerto de Santa María (1), San Fernando (1). Nacidos en la entonces colonia española de Cuba eran 3 estudiantes (13,04%). En cada uno de los siguientes puntos geográficos nacen 2 alumnos: Almería, Madrid y París (8,70% en cada caso). Los lugares de nacimiento de los 3 colegiales que restan son Londres, La Coruña y Tenerife (4,35% en cada caso).

El estallido en España de la Revolución de Septiembre de 1868, la legislación posterior que afectó a los centros de enseñanza de la Compañía de Jesús y la coyuntura política del Sexenio Democrático fueron determinantes para que ocho ex alumnos del colegio jesuita de San Luis Gonzaga (El Puerto de Santa María, Cádiz) y un ex alumno del de San Gervasio (regido por la misma Orden en Barcelona) protagonizaran una suerte de emigración académica. Los lugares a los que se dirigen en primer lugar para continuar sus estudios



son Inglaterra (6), Francia (2) y Bélgica (1). De los seis que eligen Inglaterra, cuatro – Zulueta González de la Mota, Bedoya Ruiz, Sancho Mateos y Goncer – pasan directamente a Beaumont College, mientras que los dos restantes realizan una estancia intermedia en otros colegios ingleses antes de ingresar en el internado jesuita: Lassaletta, en Oscott College; Osborne, en Baylis House. Los hermanos Díez Carrera (Luis y Manuel) fueron protagonistas de un doble traslado: desde el colegio de San Luis Gonzaga de El Puerto de Santa María hasta el de San José de Tivoli (Burdeos), en 1868, y desde allí, en 1870, a Beaumont College huyendo de la guerra franco-prusiana. Finalmente, Cristóbal Colom Bermejo estudia en una escuela de comercio belga durante dos años con anterioridad a su admisión en Beaumont. Aunque no nos consta que hubiesen sido alumnos de colegios jesuitas, es verosímil que al menos otros tres alumnos de Beaumont – Manuel de Pomar, Francisco Javier de Manzanos y Julián Pemartín – salieran de España para educarse en Inglaterra por efecto de la Revolución de 1868.

La mitad de los 24 alumnos españoles que ingresan en el internado de Beaumont en el periodo estudiado lo hacen con 12-13 años. Otros siete tienen 14-15 años en el momento de su ingreso. El de menor edad en ser admitido es Juan Manuel Mitjans Manzanedo, a los 8 años. En el extremo opuesto se encuentra José Roda Spencer, que llega al colegio para integrarse en la clase de los filósofos con 20 años cumpli-

dos. Hay que reseñar un solo alumno con 11 años (Edmundo Goncer), otro con 16 (Luis Díez Carrera) y uno más con 17 (Juan José Bedoya Ruiz).

El tiempo de permanencia de los estudiantes españoles en Beaumont College fluctúa entre los 15 días de José del Valle y los 8 años (7 cursos completos y 2 incompletos) de Juan Manuel Mitjans Manzanedo. Los periodos de estancia de los 22 alumnos restantes fueron los siguientes: de 2 a 6 meses: tres alumnos (Zulueta Samá, Roda y Pomar); >6 meses hasta 2 cursos: siete (Bedoya, Colom, Jover, Lassaletta, Goncer, hermanos Díez Carrera); >2 hasta 3 cursos: seis (Jiménez, Martínez de Campos, Zulueta González de la Mota, Manzanos, López Larrañaga y Colomé); >3 hasta 4 cursos: tres (Gordon, Sancho y Cólogan); >4 hasta 5 cursos: dos (Mitjans [Francisco] y Osborne); 6 cursos: uno (Pemartín). Hay que señalar que los tres internos cuya estancia en Beaumont fue inferior a 6 meses pertenecían a la clase de los filósofos. Al mismo departamento del colegio estaban adscritos Bedoya y Jover, dos de los siete españoles que permanecieron menos de dos cursos.

El de Julián Pemartín Carrera es un caso singular, ya que de todos sus compatriotas fue el único que – tras pasar con brillantez por los siete niveles académicos del colegio, desde *Elements* hasta *Rhetoric* – superó el riguroso examen de ingreso en la Universidad de Londres (aunque probablemente no aspirara a obtener un título universitario en el Reino Unido). José María Gordon, Francisco Lassaletta, Alfonso Sancho y Tomás Osborne – miembros, como Pemartín, de familias de la burguesía vinatera del Marco del Jerez – permanecieron con los jesuitas de Old Windsor menos tiempo del necesario para poder presentarse a dicha prueba de acceso con ciertas garantías de éxito. En el caso concreto de Alfonso Sancho Mateos, sabemos que la intención de su padre era destinarle al comercio vinatero, por lo que la estancia del muchacho en Beaumont College, cuyo plan de estudios era esencialmente clásico y humanístico, debe entenderse como una de las etapas de su formación antes de asumir responsabilidades en la empresa familiar. La elección de un colegio ubicado en Inglaterra para Lassaletta, Sancho, Pemartín y Osborne se comprende mejor si tenemos en cuenta la tradicional exportación de vino de Jerez al Reino Unido, principal mercado de consumo del producto y, por tanto, lugar de des-

tino preferido por los exportadores jerezanos y portuenses para enviar a educarse a sus vástagos, potenciales continuadores del negocio.

Apuntemos, por último, que como mínimo son algo más de la mitad, 13 de 24, los alumnos españoles que con anterioridad a su ingreso en Beaumont College habían estado escolarizados en algún otro internado jesuita, ya fuese en España (El Puerto de Santa María, Barcelona), Cuba (La Habana) o Francia (Burdeos, Guichon). La fidelidad de estas familias a la Compañía de Jesús va más allá de las fronteras patrias y evidencia su buena reputación como Orden docente. Salvo excepciones, los jesuitas de Beaumont mostraron su pronta disposición a aceptar a los ex alumnos de otros colegios jesuitas, aparentemente sin exigir complicados trámites administrativos que habrían dificultado su traslado a Inglaterra.

Resumen
El presente artículo es continuación de otro publicado en esta misma revista en 2007, en el que se analizaba la presencia de estudiantes españoles en Beaumont College (Old Windsor, Berkshire, Inglaterra) desde la fundación de este internado jesuita en octubre de 1861 hasta la conclusión del año 1868. El periodo que ahora se estudia abarca desde enero de 1869 hasta agosto de 1874. De nuevo, se hace una relación cronológica de los alumnos españoles o de ascendencia española que pasan por las aulas del colegio a lo largo de esos casi seis cursos académicos, se aporta su procedencia geográfica y se identifica a la práctica totalidad de los mismos.

Mientras que en el lapso 1861-1868 hubo un total de diez jóvenes españoles que ingresaron en Beaumont College, la cifra se duplica con creces en el periodo 1869-1874, a pesar de ser de inferior duración temporal. En este artículo se argumenta que las causas de este apreciable incremento de alumnado español hay que buscarlas, en buena parte, en las circunstancias políticas del Sexenio Democrático de la historia de España, cuando, tras la Revolución de 1868, el Gobierno Provisional decretó la supresión de la Compañía de Jesús. Entre otras fuentes, el autor se basa en documentos conservados en el Archivo de la Provincia Británica de la Compañía de Jesus (ABSI) y en los pertenecientes a su bisabuelo Alfonso Sancho Mateos (1858-1952), que fue alum-

no de Beaumont College de 1871 a 1874 y posteriormente propietario de bodegas de jerez en El Puerto de Santa María (Cádiz, España).

Summary
The present article is a continuation of another one published in this same journal in the year 2007, that analyzed the presence of Spanish students at Beaumont College (Old Windsor, Berkshire, England) from the foundation of this Jesuit boarding school in October 1861 until the end of the year 1868. The period now under consideration spans from January 1869 to August 1874. Again, the Spanish students, or of Spanish descent, passing through the college classrooms over a period of almost six academic years, are presented chronologically, their geographical origin is given and virtually all of them are identified. While during the years 1861 to 1868 a total of ten Spanish boys, who entered Beaumont College, could be counted, the figure is more than doubled in the period 1869 to 1874, although of shorter duration.

This article argues that the reasons for this marked increase in the number of Spanish students have to be sought largely in the political circumstances of the Sexenio Democrático of the history of Spain, when, after the Revolution of 1868, the Society of Jesus was suppressed by decree of the Provisional Government. Among other sources, the author relies on documents preserved in the Archives of the British Province of the Society of Jesus (ABSI) and on those other belonging to his great-grandfather Alfonso Sancho Mateos (1858-1952), who was a student at Beaumont College from 1871 to 1874, and who eventually became an owner of sherry cellars at El Puerto de Santa María (Cádiz, Spain).

La antigua Compañía de Jesús en las Indias y España

Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.J.

Este volumen es un homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas S.I., profesor emérito de Historia de América Latina de la Pontificia Universidad Gregoriana y miembro del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús. La obra se publicó con el motivo de su octogésimo cumpleaños y está confirmada por un conjunto de artículos elaborados por un equipo internacional de autores – de España, Italia, Alemania y varios países latinoamericanos – lo cual demuestra la amplia escena de intereses y enlaces. En el enfoque temático de los estudios está el papel de España, especialmente Sevilla, e Hispanoamérica en la antigua Compañía de Jesús. Los estudios se presentan por órden cronológico. Temas del mismo ámbito se pueden ver en la bibliografía del homenajeado, compilada por Nicoletta Basilotta y José J. Hernández Palomo, y la cual hasta marzo del 2008 incluye la tesis doctoral, 54 artículos publicados en revistas y colecciones y 99 artículos en diccionarios, y cierra con una selección de reseñas, estudios en prensa, conferencias y ponencias en congresos. En los tres prefacios, escritos por Francisco José Ruiz Pérez S.I., José del Rey Fajardo S.I. y Jorge A. Villalba Freire S.I. se caracteriza al P. Medina por sus inquietudes y sus etapas profesionales, que abarcan el trabajo con la miseria del prójimo y como investigador incansable, por ejemplo como coordinador y colaborador del Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (1977-2001).

Los jesuitas en España

José Martínez de la Escalera S.I. trata la primera implantación de la Compañía de Jesús en Sevilla. Después de contextualizarla en los comienzos de la Compañía en Andalucía y generalmente en España a partir de 1553, transcribe y comenta en 17 páginas un documento decisivo para concretizar esta primera etapa: una carta de Francisco Pérez Dávila, canónigo de la iglesia colegial San Salvador en Sevilla, dirigida al P. Pedro de Ribadeneira del año 1597. Rafael Fermín Sánchez Barea aborda los libros escritos en lenguas

vernáculas del siglo XVI que pertenecieron a la biblioteca del Colegio Jesuítico San Andrés de Tudela, localizado en el viejo Reino de Navarra. El enfoque en estos libros se justifica por su correlación con "la emergencia de nuevos saberes y disciplinas científicas que irrumpían en el escenario humanístico moderno" (p. 65). El autor alista 70 monografías del tipo indicado. Entre ellas destacan una edición del "Orlando furioso" y las "Reglas de la caualleria de la brida" de Federico Grison (Baeza 1568). En tablas y un diagrama, el autor analisa exhaustivamente el material por tema (según la clasificación del P. Pedro de Ribadeneira del año 1608), lugar de edición y formato, como base de interpretaciones futuras. Sin embargo cabe señalar dos peculiaridades cronológicas. El colegio de Tudela se fundó al final de la época de los libros trabajados, en el año 1600, y la lista sobre la que se basa la reconstrucción del fondo de los libros se hizo 167 años después. Eventualmente, estos saltos influyen el valor informativo del fondo elegido.

A su vez, Fermín Marín Barriguete lleva adelante el tema de la época fundadora de la Compañía de Jesús en la Península Ibérica, analizando la "Chronohistoria de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo" del P. Bartolomé Alcázar (1648-1721). Esta obra del jesuita murciano se localiza en el corpus de la historiografía de provincias, promovido por el general Claudio Aquaviva, y en un cambio fundamental en esta historiografía hacia 1700, de las "historias de consolidación" hacia las "historias influyentes y de respuesta" (p. 82). En un análisis retórico-argumentativo se comenta el significado de biografías piadosas de bienhechores de la Compañía en la "Chronohistoria", además del valor persuasivo de "topoi", del "exemplum" y de vidas ejemplares.

Cristina García Oviedo investiga la biografía del P. Luis de Santander (1527-1599) como "gran figura olvidada de la historia del colegio segoviano" (p. 105). En una época temprana, el jesuita de origen judeocristiano participó en misiones populares antes de estar al frente del Colegio de San Felipe y Santiago en Segovia. La fundación de este colegio fue un deseo personal del general Francisco de Borja, al igual que la elección de Santander como rector. En lo siguiente, la autora esboza el caso del P. Santander como ejemplo de una fundación difícil de un colegio. Como estrategia principal se pensó en conmutar una parte de la herencia del obispo

Juan Arias Dávila. Sufrida la intervención directa del Consejo Real, hubo que buscar otra solución, que se logró paulatinamente después de 17 años, con las rentas y donaciones del P. Antonio de Peñalosa.

La hagiografía en la Compañía de Jesús y la actuación en el Nuevo Mundo
El campo amplio de la hagiografía se abre con el estudio de María Cristina Osswald y José J. Hernández Palomo. Se trata "la construcción de la santidad" (p. 141) con el martirio colectivo de Ignacio de Azevedo, elegido Provincial del Brasil, y 39 compañeros. En 1570, los 40 jesuitas fueron asesinados por piratas hogonotes en el mar frente a las Islas Canarias, quando recién habían embarcado hacia el Brasil. Por la escazes de reliquias – no hubo reliquias corpóreas y muy pocas reliquias de contacto – la veneración de los mártires se concentró en material iconográfico (grabados y retratos al óleo, que se reproducen en un apéndice, muestran la vinculación de los 40 mártires con el culto de la Madona di San Luca).

Bien se conocen las obras maduras "De procuranda indorum salute" e "Historia Natural y Moral de las Indias" del P. José de Acosta (1540-1600), pero un texto temprano y muy significativo, "Lo que al Padre José de Acosta le pasó con el reverendísimo Arzobispo de Santo Domingo sobre cosas de la Compañía", es poco conocido y menos estudiado. José Luis Sáez S.I. da una versión anotada del texto, junto con una biografía concisa y las obras principales del jesuita. Explica la disputa idealizada entre el padre jesuita y el arzobispo franciscano, Fray Andrés de Carvajal (princ. s. XVI-1577) en septiembre 1571. Los dos interlocutores discuten ante todo sobre el voto de pobreza y el rechazo del rezo en coro, abanderado por los jesuitas.

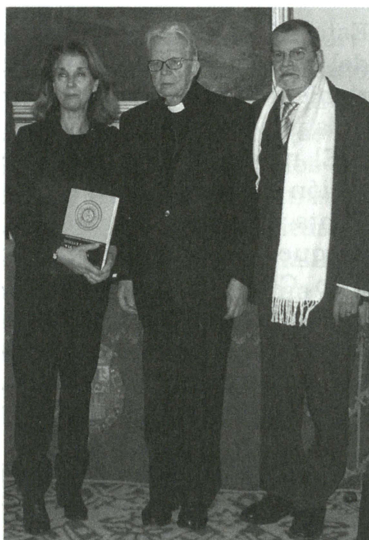
Otra faceta de la definición práctica de la doctrina cristiana se ejemplifica en el estudio de Luis Martínez Ferrer. Examina la función crucial de dos padres jesuitas, Juan de la Plaza (ca. 1572-1602) y Pedro de Hortigosa (1546-1626), en el Tercer Concilio Mexicano (1585). Con un análisis detallado de las actas del concilio que se contribuyó a incorporar el Concilio de Trento a la realidad novohispana, el autor prueba que los dos jesuitas influyeron en varios decretos y redactaron dos de los tres instrumentos elaborados por el concilio, un catecismo y un "Directorio para confesores y penitentes".

José del Rey Fajardo S.I. investiga el cargo del "Operarius Aethiopum", es decir, "Operario de Negros", en el Colegio de Cartagena de Indias. Se ve esta ciudad del Caribe como lugar de encuentro para los viajantes hacia Hispanoamérica. Como pensadores tempranos del trato de los negros se discuten las obras de los padres Martín de Funes (1561-1611) y Alonso de Sandoval (1576-1652), autor del célebre "De instauranda aethiopum salute". Después de describir el apostolado con los africanos esclavizados, el autor desarrolla un tema absolutamente novedoso en la base de documentación inédita: ofrece una lista de 21 "Operarios de Negros" en el Colegio cartagenero ubicados entre 1604 y 1767, con solo una laguna notable en el primer tercio del siglo XVIII. Cabe señalar que supuestamente nada más que dos operarios fueron catedráticos. De la misma manera, Michael Müller trata la misión y el apostolado de los jesuitas en el Nuevo Mundo, especialmente el aporte de los misioneros procedentes de cinco provincias de habla alemana que se trasladaron a Chile y Paraguay. Aprovechando las fuentes en alemán y castellano, representa una imagen prolija y viva de la misión de correrías en Chiloé y de las famosas reducciones de Guaraníes hasta la expulsión de los jesuitas.

¿Cuáles fueron las relaciones culturales entre Japón y Europa meridional, en especial Sevilla, al principio de la época moderna, teniendo en cuenta la función desempeñada por la Compañía de Jesús? Fernando García Gutiérrez S.I. apunta a una legación japonesa a la Curia Romana en 1582 que fue acompañada por el jesuita Alessandro Valignano y cuyo trayecto fue publicado por Eduardo de Sande S.I. (Macao 1590). Otra legislación japonesa, la embajada enviada por el señor feudal Date Masamune en 1614, fue directamente a Sevilla. Cierto respaldo iconográfico sobre la representación de esta ciudad en el Lejano Oriente se puede ver en miniaturas del panorama sevillano en varias pinturas hechas sobre biombos de papel.

Alexandre Coello de la Rosa hace una evaluación de los moldes discursivos del término "criollo" en los siglos XVI y XVII para proponer una relectura de la hagiografía de las Indias. Así, se puede entender el deseo predominantemente político del criollismo al igualar en los textos hagiográficos los santos criollos con los santos peninsulares. También el artículo de Wenceslao Soto Artuñedo S.I. sobre el herma-

no sevillano Lorenzo Ortiz S.I. (1632-1698) toca el ámbito indiano. Este "prototipo del hermano cultivado" (p. 277) fue entre 1680 y 1696 procurador de Indias en Cádiz, en estos años supuestamente una sucursal de la procura en Sevilla. Aun en el campo literario, el biografiado tiene sus talentos por haber escrito 18 obras, entre ellas libros de emblemas y manuales para la enseñanza elemental. Soto Artuñedo publica una lista cronológica de las obras así como un análisis del manual "El Maestro de Escribir [...]" (Venecia 1696).



Presentación del libro "Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús" en La Real Academia de Bellas Artes Santa Isabel de Hungría en Sevilla el 25 de enero 2010: Isabel de León, presidenta de la Academia de Bellas Artes, Francisco de Borja Medina S.J., José Jesús Hernández Palomo, investigador del Centro de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Raúl Enríquez Valencia se dedica a una faceta muy particular de la veneración del Apóstol Santiago en Hispanoamérica. La ubicación de su culto en el medioevo, la Reconquista y la Conquista temprana sirve para revelar la relevancia del estudio de un caso poco conocido: la conquista del Gran Nayar, situado en el noroeste de México, en el actual estado de Nayarit. Esta conquista, con la entrada de misionarios de la Compañía de Jesús, se terminó entre 1721 y 1722. Mientras los relatos inmediatos no hacen ningúna alusión a la intervención del Apóstol Santiago, una publicación tardía, "Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México", editada por el jesuita Francisco Javier Fluviá (Barcelona 1754), da una descripción minuciosa de la aparición del santo en la batalla final de enero de 1722, interpretándola como repetición de la ayuda en la batalla de Clavijo.

Esta relación sorprendente se interpreta como justificación del trabajo misionero con libros apologéticos y como aseguramiento simbólico de las relaciones entre la Corona Española y la Compañía de Jesús.

El núcleo del aporte de Sandra Negro es una documentación exhaustiva del status quo de la hacienda jesuita de Santa Cruz de Lancha en el Perú actual, especialmente, porque de momento no se sabe si las ruinas se conservarán o no. Con la documentación del Archivo General de la Nación en Lima, se reconstruyen el lugar, el espacio y el funcionamiento de la arquitectura de la hacienda. Además, se trata la pregunta siempre delicada, la fundación del colegio, que se consolidó sobre todo con el cultivo de la vid.

La expulsión de la Compañía de Jesús

Con el estudio de Isidoro Pinedo S.I. se abre el escenario del último acto, la época de la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios españoles. En el fondo, utiliza un método biográfico al evaluar el influjo de los "ministros" de Carlos III al preparar la expulsión de 1767/68 y la supresión universal en 1773. Propiamente dicho, toma siete secretarios de Estado (de los 15 posibles) y tres políticos relevantes que ejercieron otros cargos: el confesor real P. Joaquín de Osma y dos miembros del Consejo de Castilla, el conde de Aranda y Pedro Rodríguez Campomanes. Para garantizar una comprensión más profunda, arranca con el Tratado de Madrid bajo el reinado de Fernando VI.

Con su investigación Javier Vergara amplía el enfoque biblioteconómico al analizar el cuerpo y el destino de los libros y manuscritos del Colegio de Pamplona después del extrañamiento de los hijos de San Ignacio. La explicación de la base jurídica para la entrega de los impresos y papeles de los jesuitas lleva a la interpretación de los inventarios del colegio pamplonés. En el curso del siglo XIX, prácticamente todos los libros terminaron en manos del obispo de Pamplona respectivamente en el Seminario Episcopal de San Agustín.

Antes de describir las cargas y dotaciones de los jesuitas en el Reino de Sevilla en 1767, Manuel Martín Riego define la importancia de la Compañía de Jesús en la archidiócesis dieciochesca de Sevilla. En números absolutos, el clero parroquial era muy numeroso en el arzobispado. Pero por su concentración en la ciudad de Sevilla y pocas otras ciu-

dades, hubo que lamentar la escasez de sacerdotes en varios lugares. En cuanto a los regulares masculinos en el año 1757, la Compañía abarcó 18 conventos (sobre un total de 216 en la archidiócesis hispalense) y 324 religiosos (sobre un total de 7235). En lo siguiente, se analizan los fondos del Archivo General del Arzobispado de Sevilla para registrar lo más completo todo tipo de cargas y dotaciones espirituales de los 19 domicilios en la Provincia Jesuítica de Andalucía y su destino en la época postjesuítica. El tomo termina con el aporte de Inmaculada Fernández Arrillaga sobre Antonio Sterkianowski, padre jesuita nacido en Moravia. Su obra principal, "Destierro de los misioneros de la América septentrional española", se custodia hoy en día en la biblioteca nacional en Roma. A pesar de este título general, la obra se centra en las misiones realizadas en Nueva España. La autora elige un relato intercalado sobre la deportación de los jesuitas de Sonora y Sinaloa, escrito por el P. Francisco Hita Santana (1731-1782), tomando como eje interpretativo la perspectiva del escritor que enfatizó la abnegación y la obediencia al rey de los desterrados.

Con este trabajo se ha publicado un mosaico de gran valor informativo sobre la época jesuítica en España y las Indias, tomando como temas principales la interpretación novedosa de la hagiografía, estudios biográficos, los fondos bibliotecarios y la expulsión de la Compañía de Jesús. Los trabajos de esta obra documentan el estado de la cuestión y muestran nuevos rumbos al investigar la unión del pasado jesuítico con la historia regional.

Tübingen Fabian Fechner

Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas S.I., José J. Hernández Palomo, José del Rey Fajardo, S.I. (Coords.), Caja Sur Publicaciones, Córdoba 2009, Paperback, pp. 479, € 15.00, ISBN: 978-84-7959-688-0.

The Roots of the China Mission during Matteo Ricci's Time: Science, Diplomacy and Local Networks

Congress in Lisbon

An international conference on the "Roots of the China Mission during Matteo Ricci's Time: Science, Diplomacy and Local Networks" was held at the Faculty of Social and Human Sciences of the New University of Lisbon on 10 to 11 December 2010. It commemorated the fourth centenary of the death of Matteo Ricci S.J. (Macerata 1552 - Beijing 1610). This initiative was jointly organised by three Portuguese research units: the Centre for Overseas History of the New University of Lisbon and the University of the Azores (CHAM-UNL and UAç), the Centre for Geographical Studies of the University of Lisbon (CEG-UL) and the Inter-University Centre for the History of Science and Technology of the University of Lisbon (CIUHCT-UL). The event also benefited from the collaboration of the Italian Institute for Culture and the Lisbon Academy of Sciences. It received institutional support from the Portuguese Foundation for Science and Technology (part of the Portuguese Ministry for Science, Technology and Higher Education). The conference's organising committee comprised Angelo Cattaneo (CHAM-UNL and UAç), Francisco Roque de Oliveira (CEG-UL) and Henrique Leitão (CIUHCT-UL).

About fifteen specialists from very different fields of knowledge met to reflect upon some of the main aspects of the Jesuits' scientific and diplomatic activities, which culminated in the establishment of the Jesuit residence in Beijing during the early-17th century, under the leadership of Matteo Ricci. So as to frame Father Ricci's legacy in a comprehensive perspective, the conference programme sought to analyse a broad period of time, beginning in the late 1570s. It was then that the Jesuit missionary strategy for East Asia was chalked out. A familiarity with and adaptation to the Chinese cultural reality emerged as a key priority. In this sense the conference organisers emphasised two distinct but complementary lines of research.

In the first place, the conference sought to develop a broad reflection about the instrumental role played by European

science and technology in missionary practices. In this regard, the conference participants were invited to simultaneously analyse the contents that were transposed from Europe to China and the way in which these same contents had to contend with Eastern scientific and technological practices. Based on research conducted about emblematic areas such as mathematics, astronomy and cartography, for example, the conference also suggested a more specific inquiry about how European missionaries used tools that played a decisive role in transmitting scientific knowledge, such as the case of the printing press.

Secondly, the conference programme included an inquiry into the more significant aspects of the logistical framework of the successive Jesuit residences inaugurated in China from 1583 onwards. It was then that the first Jesuit residence on Chinese soil was established in Zhaoqing. It thus sought to explore the way in which the progressive implantation of the Jesuits in China can be explained both on the basis of the objective data of the Chinese population, urban structure and communication links, as well as by a vast set of European and Asian solidarities with extremely diverse profiles: the civil authorities and the Chinese literati whom the Jesuits soon engaged as their main interlocutors on the ground; mercantile, political, diplomatic and religious agents organised around the Portuguese trading port of Macao; or even the complex networks of interests based in the Spanish colony of the Philippines and the development of contacts between Macao and Manila that took place in the context of the Iberian Union during the reign of Philip II. To provide a coherent framework for this programme, the presentations were organised into four successive thematic sessions: (1) Economic and political networks of the China Mission; (2) Jesuit science for Chinese audiences; (3) Geography and maps in the China Mission; (4) Books and manuscripts in the China Mission in the early 17th century.

European and Asian networks

The conference's inaugural session was presented by Elisabetta Corsi (Università degli Studi di Roma La Sapienza). She introduced the theme of "Matteo Ricci: Mission, Diplomacy and Science". In her presentation, Corsi simultaneously examined the set of knowledge in the areas of Natural Philos-

ophy and Astronomy that was transmitted to the Chinese universe by means of Jesuit missionary activities in China and a vast series of knowledge of a more practical and technical nature that the same missionaries, like Ricci, applied in their pastoral actions and in the political and diplomatic activities that they developed on the ground. With regard to the translation into classical Chinese of some of the more representative works of the Aristotelian Natural Philosophy that the Jesuits promoted, Corsi highlighted the complex web of sources that emerges from the translated contents. Keeping in mind that the subject of translations into Chinese perforce encompasses the new syntheses of the works by Aristotle and the interpretations of Thomas Aquinas promoted by the pedagogical texts of the Roman College and by the Portuguese sources available at that time, Corsi sought to underscore the correspondence that she believes exists between the contents of the translated works and the models of intellectual training of the missionaries, beginning with the normative model that framed Ricci's own scholastic education. In the ensuing debate, Antonella Romano (European University Institute) questioned the extent of the relationship thought to exist between the Jesuits' European training and the product of these translations. She postulated that a significant part of the intellectual operation realised by missionaries such as Matteo Ricci should be understood in the light of the specific circumstances of the dialogue with diverse interlocutors they encountered in China or in a territory that afforded avenues for learning processes such as Macao, for example.

António Vasconcelos de Saldanha (Oriental Institute of the Lisbon Technical University) opened the conference's first thematic session with a paper entitled "The Portuguese World of Matteo Ricci". He began by identifying the main stages of the Jesuit's career and the places where Matteo Ricci trained to be a missionary. Saldanha highlighted the important role the Jesuits' Asian structures and Portuguese networks played in a process that was essentially articulated between Coimbra, Lisbon, Goa and Cochin. He also described China's position in the hierarchy of the Portuguese Assistancy's priorities at the time when Ricci arrived in Asia. He underscored the relatively marginal importance attributed to the Middle Kingdom in the spectrum of spaces selected for apostolic activities,

especially in comparison to the emphasis placed at the time on Japan and India. After this analysis, Saldanha examined the circumstances that resulted in Michele Ruggieri and Matteo Ricci being sent to Macao. He compared them with individual trajectories and with missionary strategies formulated for China after Francis Xavier by individuals such as Francisco de Borja, Manuel Teixeira, Francisco Pérez, Gil de Góis, Alessandro Valignano, Duarte de Sande, Francesco Pasio or Claudio Acquaviva. In the final section of his presentation, Saldanha compared Ricci's plan to establish the Jesuits in China – and in Beijing – with the main characteristics of the persuasive investments that Ricci developed – in keeping with Valignano's directives – to actually implement the plan.

With a paper entitled "Macao: A Multiple Frontier" Luís Filipe Barreto (Faculty of Letters of the University of Lisbon) introduced a complex network of interests that encompassed the establishment and initial prosperity of the Portuguese colony of Macao. He noted the preponderant role played by Chinese mercantile communities operating between Southern Japan and the South China Sea; the progressive penetration of a private and informal Portuguese presence along the Guangdong coast; the rationalising element that the Jesuits contributed to this presence soon after their arrival in Macao; and, finally, the strategy of a dual fidelity to the distant authority of the Portuguese monarch and the Chinese emperor that emerged and was consolidated in this maritime trading port over the course of the 16th and 17th centuries. At the same time, Barreto highlighted some of the main aspects of the cultural syncretism that had been consolidated in Macao over the same period. He emphasized on the multilingual dimension reflected in language classes and the translations that were prepared in that city. These included dictionaries and grammar manuals, and the libraries that were compiled there. Isabel Pina (Macao Scientific and Cultural Centre) added some pertinent information about this. She examined the Jesuit recruitment of some initial Chinese elements in the territory of Macao. In her paper entitled "Chinese Jesuits: The Foundations of the China Mission", Pina reconstituted the family and geographical origins as well as the educational backgrounds of the first nine Chinese youths admitted by the Society of Jesus between 1589 and 1610. She highlighted the decisive role that the majority of them

would play in the mission's everyday activities, ensuring services in areas as diverse as correspondence, translation and financial affairs associated with the sale and purchase of property.

The scientific approach

The session dedicated to Jesuit science in China was opened by Luís Miguel Carolino (CIUHCT-UL). He presented a paper entitled "Between European Astronomy and Eastern Cosmographies: The Jesuits and Cultural Mediation in China during the Early Decades of the 17th Century". Carolino analysed the impact that Asian cosmologies had on the Jesuits during the early decades of the 17th century. This caused changes in the theories and teachings propounded amongst the missionaries themselves. In this regard, he cited the example of Cristoforo Borri's visit to Macao between 1616 and 1617. He outlined the the circumstances that shaped the clarifications that this Milanese Jesuit presented there at the request of his superiors about Tycho Brahe's planetary system and the theory of a fluid heaven. As Carolino emphasised, the difficulty experienced in the oriental context in transmitting cosmological models with an Aristotelian matrix that were taught at the time in Jesuit colleges in Europe promoted the preparation of works such as a cosmological treatise in which Borri participated in Macao, which the traveller Pietro della Valle summarised when he translated into Persian – in Goa in 1631 – an original work entitled *Compendium tractatus patris Christophori Bori iesuitae de nova mundi constitutione, iuxta systema Tychonis Brahae, aliorumque recentiorum mathematicorum.*

Setting out from the title of his presentation, namely "From Dusk till Dawn: Literary Style and the Jesuit Transmission of Astronomical Knowledge in Early 17th Century China", Rui Magone (Freie Universität Berlin) explored a line of analysis that was quite close to the research presented by Carolino. He assessed the way in which Western knowledge in the areas of Cosmology and Astronomy was adapted from the rhetorical point of view in Chinese publications. For his analysis of the epistemological resources and the intellectual skills mobilised for the task of translation and scientific writing, Magone compared two core works by which the Ptolemaic system – as well as some non-Ptolemaic contents – were first

presented to Imperial China: *Qiankun tiyi* 乾坤体义 (On the Structure of the Heavens and Earth), prepared by Matteo Ricci and his Chinese assistants ca. 1608, and *Tianwen lüe* 天問略 (Epitome of Questions on the Heavens), compiled in 1615 by Manuel Dias the Younger and a broad set of Western and Chinese co-authors. This presentation had various points of contact with another paper, presented by Henrique Leitão, entitled "The Butterfly Effect: The China Mission and Science in Portugal". This paper analysed some of the consequences of the fact that Jesuit missionary activities in China very possibly resulted in the construction of an early scientific network with a broad geographical reach. As Leitão emphasised, not only was the formation and functioning of this network that was articulated between far-flung spaces associated with the appearance of a set of specific elements – for example, informal opportunities for learning, informal correspondence, journeys –, but it also played a decisive role in the structuring of scientific practices in two of the extreme ends of this network: simultaneously, in the China Mission and in Portugal.

Francisco Roque de Oliveira inaugurated the third working session of the conference with a paper on "European Cartographic Sources for Matteo Ricci's Chinese Mappa Mundi, 1584-1603". Keeping in mind the instrumental nature of maps for the Jesuit strategy in China, during his reconstitution of the sources of these maps Oliveira highlighted the way in which Ricci adjusted European prototypes on which he based the composition of his *mappae mundi* to the Chinese canons of geo-cartographical representation. His study was based on a cross-referenced analysis of the outlines, captions, toponyms and other additional textual information on available drawings. This include the Chinese maps that are believed to reflect the first originals produced by Ricci, which have been lost in the meanwhile.

In the second paper presented at this session, Angelo Cattaneo discussed "Ricci's Derived Images of the World: Science, Contemplation and Meditation between Europe, China and Japan". Setting out from the programme of observation, knowledge and appraisals of the world that was part of the academic preparation of students at the Roman College, Cattaneo explored the topic of the use of images within the scope of missionary activities during the first century of the

Jesuit presence in Asia, focusing on two typologies: on the one hand, on Ricci's better known cartographical works; on the other, on the relatively lesser known *byōbu* 屏風 – or cartographical panels – produced in Japan in the context of the Jesuit painting school. Paolo De Troia (Università degli Studi di Roma La Sapienza) concluded the session with a paper on "Geography and the Construction of Language in Jesuit Books in Chinese". Keeping in mind an age-old albeit erratic process of incorporating words from foreign languages into the Chinese lexicon, a process that often implied changes in meanings and the definition of new terms, De Troia highlighted the case of the loan of geographical terms associated with the work the Jesuit missionaries developed in China from the end of the 16th century onwards.

Paintings, books and narratives

The fourth and final session of the conference also examined the theme of the images debated during the previous session. It focused, above all, on more general subjects linked to the circulation of books and manuscript texts. With a paper entitled "Shaping Catholic Knowledge about China at the end of the 16th Century", Antonella Romano sought to identify the structures, the contents and the objectives of the first set of knowledge about China amassed by the Society of Jesus. These were collected both by Jesuit missionaries active in the East as well as by those amongst its members who distinguished themselves in diverse parts of Europe by overhauling the classic fundamentals of education ministered by the Jesuits. All these contributed towards what Romano dubbed the *Catholic construction of China.* In this regard, Romano structured her presentation around two main questions: firstly, the definition of the spatial framework perceived and recognised by the Jesuits who interacted with China; secondly, the question specifically associated with the production and circulation of narratives about China – an area that encompasses themes as diverse as the management of evidence and relations with the reading public, for example.

The title *Books and Manuscripts from the Jesuit Mission in China during the Early 17th Century* set the tone for the paper in which Rui Loureiro (CHAM-UNL and UAç) attempted to reconstitute the library assembled by Matteo Ricci between his arrival in Macao, in 1582, and the date of his demise in

Beijing. By means of a careful reading of Ricci's own writings, complemented by an analysis of diverse documentation, Loureiro listed the main sets of books that comprised this collection – European books, printed editions of European books translated into Chinese and Chinese works –, providing a privileged instrument by which to further develop studies about the working methods and cultural practices that characterised the first phase of the Jesuit mission in China.

Noël Golvers (Ferdinand Verbiest Institute, Katholieke Universiteit Leuven) presented a complementary interpretation of the same theme with a presentation entitled "The Beginnings of the Xitang-Nantang Library: Ricci's Western Library and its Aftermath (Longobardo-Trigault-Terentius)". Describing the vicissitudes of the collection of books that had been assembled in the imperial capital since Ricci's time to the post-Jesuit phase represented by the figure of the Franciscan Bishop of Beijing Friar Alexandre de Gouveia (1785-1808), Golvers presented a critical reading of the available textual indications and the Xitang-Nantang bibliographic collections with the dual objective of reconstituting Ricci's original collection and proving that Ricci's library project was continued by means of directives instituted by Niccolò Longobardo and Ricci's subsequent successors at the helm of the China Mission. Finally, Alexandra Curvelo (CHAM-UNL and UAç) also broached the said theme of the images and their respective circulation. With a paper entitled "Matteo Ricci and the Visual Culture of the China Mission", Curvelo examined the arrival and the circulation of objects and paintings from Europe as well as the impact that the artistic production from the Japanese mission's painting school that was established on the island of Kyūshū in the final decade of the 16th century and that of the Spanish viceroyalties in America had on the Chinese context.

Complementary contributions from fields as diverse as Sinology, the history of science, the history of books, the history of art, the history of missions, geography and historical cartography transformed the conference organised in Lisbon to commemorate the fourth centenary of Matteo Ricci's death into a privileged encounter with a vast range of perspectives. Despite the diversity of the different points of view presented – or perhaps precisely because of this diversity – the participants and the public that attended the sessions and inter-

vened in the debates revealed a common concern with the complex framework of relations between Europe and China that was defined in the transition from the 16th to the 17th century, when the Jesuit mission to China was founded. The myriad research results and leads presented during the two days of the conference also revealed a shared interest in identifying spatial specificities that could help provide additional context for each of the subjects studied. Naturally, most of the presentations focused on both China as well as on Beijing. However, it was soon evident that any study of the main Chinese contexts in which the project begun by Ricci unfolded required complementary attention on multiple planes – encompassing political, cultural, religious and other aspects –, which define the foundations of the global network that the Jesuits forged against the backdrop of the first European overseas expansion.

University of Lisbon Francisco Roque de Oliveira

Studientage des Historischen Seminars der Universität Tübingen im ARSI

Vom 4. bis 13. Oktober 2010 unternahmen 20 Studentinnen und Studenten der Eberhard Karls Universität Tübingen eine Exkursion nach Rom, die durch ein externes Kooperationsprojekt zwischen dem Historischen Seminar, Abteilung für Neuere Geschichte, und dem ARSI ermöglicht wurde. Geplant und begleitet wurde die Exkursion von einem Mitarbeiter des ARSI, Dr. Paul Oberholzer SJ, sowie von Tübinger Seite von Professor Dr. Franz Brendle und Fabian Fechner M.A.

Bereits im Sommersemester 2010 wurden die Exkursionsteilnehmerinnen und -teilnehmer in einer Übung mit dem Titel *Rom, die Jesuiten und der europäische Katholizismus im Zeitalter des Barock* in das Gesamtthema eingeführt. Zum einen wurde in dieser Übung einschlägige Literatur zur Geschichte des Papsttums und des Jesuitenordens gelesen und interpretiert, um damit die Rolle der Kirche im Europa der Barockzeit näher zu beleuchten. Um den Kontext besser zu verstehen, wurden zum anderen Referate über die Geschichte des Jesuitenordens von der Gründungsphase bis zur Aufhebung im Jahre 1773 und seine internationale Wirkung gehalten. Da die Bedeutung des Ordens für die Pharmazie des 16. und 17. Jahrhunderts hierbei eine zentrale Rolle spielte, konnte Professor Dr. Karl-Artur Kovar von der Fakultät für Pharmazie der Universität Tübingen für einen Vortrag gewonnen werden.

Ziel der anschließenden Exkursion nach Rom war es, das in der Übung bereits Gelernte zu vertiefen und einen noch besseren und vielfältigeren Einblick in die Gesellschaft Jesu im Spiegel der Zeit zu bekommen.

Das ARSI und seine Bedeutung

Das ARSI besitzt bei Forschungen jeglicher Art zur Geschichte der Gesellschaft Jesu eine zentrale Funktion, da sich die Bedeutung des Generalarchivs eines Ordens immer proportional zum Grad seiner Zentralisierung verhält und diese bei der Gesellschaft Jesu sehr ausgeprägt ist. Es war so für die Studentinnen und Studenten eine sehr aufschlussreiche und zugleich lehrreiche Erfahrung, Einblicke in dieses Archiv, in dem sich die administrative Organisation des Ordens, seine

Kommunikation und sein Selbstverständnis widerspiegeln, zu erhalten. Nachdem eine kurze Einführung über die Geschichte und Struktur des Archivs gegeben worden war, führten Paul Oberholzer und Dr. Robert Danieluk SJ die Exkursionsgruppe durch das Archiv, das unterteilt ist in die Geschichte des Alten Ordens bis 1773 und in die Geschichte des Neuen Ordens seit 1814. Die anschließenden täglichen Arbeiten mit den jahrhundertealten handgeschriebenen und gedruckten Quellen aus dem ARSI förderten das exemplarische Lernen und stießen auf sehr großes Interesse seitens der Studierenden. Da die Quellen stets zu den gehaltenen Referaten abgestimmt waren, ergänzten sie in hohem Maße den Einstieg in die Forschungsdiskussionen.

Treffen mit dem General

Besonders hervorzuheben ist die Begrüßung der Tübinger Exkursionsgruppe durch den General des Jesuitenordens, Pater Adolfo Nicolás. Dass er sich trotz seiner zahlreichen Tätigkeiten eine halbe Stunde Zeit für die Studierenden nahm, zeigt, wie herzlich die Gruppe aufgenommen wurde. Die Exkursionsteilnehmer durften ihm bei der Begegnung in einer Diskussionsrunde Fragen stellen. So wollten sie beispielsweise wissen, wie er als Jugendlicher überhaupt vom Orden erfahren habe und wie oft er den Papst treffe. Auch erzählte der General von seinem jahrzehntelangen Missionsaufenthalt in Japan. Auf die Frage, wie er sich auf sein Amt als Oberhaupt des derzeit größten Ordens vorbereitet habe, antwortete er lachend: „You don't prepare." Seine vielfältigen Aufgaben als General konnte er sich im Vorfeld nicht ausmalen. Das Treffen mit dem General des Jesuitenordens, der den Studierenden sehr herzlich entgegentrat, gilt als ein Höhepunkt der Exkursion.

Die Seminarsitzungen

Ein besonderes Novum stellten die an den Vormittagen abgehaltenen Seminarsitzungen in den Schulungsräumen des Archivs dar, die die enge Verzahnung von Archiv und Exkursion zeigten. Die Schwerpunkte dieser Seminarsitzungen lassen sich in vier Sektionen unterteilen.

In der ersten Sektion wurde über die Verwaltung des Ordens referiert. Paul Oberholzer leitete in dieses Thema ein, indem er den Studenten die Organisation des Jesuitenordens

mit seiner hierarchischen Ordnung näher erläuterte und eine Einführung über die Geschichtsschreibung der Jesuiten gab. Des Weiteren ergänzten die bereits in Deutschland vorbereiteten Referate einiger Studierenden die Sektion. Hierbei ging es zum einen über die Satzungen des Ordens und zum anderen über den heiligen Franz Borja, dritter General der Gesellschaft Jesu von 1565 bis 1571, der als Vizekönig von Katalonien Reichtum, Macht und Privilegien aufgab, um in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Unter seiner Leitung breitete sich die Gesellschaft Jesu nicht nur in der Neuen Welt weiter aus, sondern gewann auch an innerer Festigkeit, so dass er als deren zweiter Gründer angesehen werden kann.

Während die Beiträge der ersten Sektion in das Wesen des Ordens einleiteten, standen die Beiträge der zweiten Sektion ganz im Zeichen der Weltmission des Ordens. Bereits sehr früh begannen Ordensmitglieder, beim Ordensgeneral in Rom die Entsendung in die Mission zu erbitten, um so beispielsweise Franz Xaver nachzueifern, der wie kaum ein anderer die Arbeit der katholischen Missionen auf Dauer geprägt hat. Der Blick innerhalb dieser Sektion wurde dabei besonders auf die Schriftlichkeit des Jesuitenordens gelegt, die zu einem bedeutsamen Spezifikum des Ordens – gerade in Hinblick auf die Missionstätigkeit – wurde. Durch den Schriftverkehr sollte so das Zusammengehörigkeitsbewusstsein der weltweit organisierten Gesellschaft Jesu zu aller Zeit aufrechterhalten werden, auch bei längerer Ortsabwesenheit. Vor allem die Bewerbungsschreiben für die Entsendung in die Mission, die so genannten Litterae Indipetae, und die Litterae annuae, die Berichte über das Wirken der Ordensmitglieder im jeweils vergangenen Jahr, wurden in den Seminarsitzungen intensiv untersucht und diskutiert. Aber auch der *Neue Weltbott* und die *Lettres édifiantes* fanden in dieser Sektion Beachtung. Vor allem wurde den Fragen nachgegangen, welche Bedeutung Schriftlichkeit für den Alten Orden gehabt hat, welche Ziele damit erreicht werden sollten und wie ausgeprägt der Schriftverkehr innerhalb der Ordensmitglieder noch heute ist.

Mit einem Beitrag über das Collegium Romanum und seine Gründung am 22. Februar 1551 durch Ignatius von Loyola wurde die dritte Sektion eröffnet, die die Gründung von Niederlassungen im Allgemeinen zum Thema hatte. Dass die Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert nicht nur in der Mission

einen Schwerpunkt setzte, sondern auch gleichzeitig in der (Aus-)Bildung, um so unter anderem an vielen europäischen Herrscherhäusern die Fürstenkinder zu erziehen und den Nachwuchs für Kirche, Mission sowie die Leitung anderer jesuitischer Kollegien zu fördern, sollte anhand des Beispiels von der Gründung des Collegium Romanum gezeigt werden. Untermauert wurde die Aussage durch ein Referat über die Niederlassungen der Jesuiten in Dillingen und das Kolleg zu Burghausen. Insgesamt kam in dieser Sektion deutlich zum Ausdruck, dass der Orden aufgrund seiner zahlreichen Gründungen von Schulen, Universitäten und Kollegien maßgeblichen Einfluss auf das katholische Bildungswesen hatte.

In der vierten Sektion mit dem Schwerpunkt des polemischen und apologetischen Schrifttums wurde der Blick auf die lange und bedeutende Tradition der Kontroverstheologie gelegt. Ausgehend von diesem Begriff, der sich im Spätmittelalter als ein Kanon von Autoritäts- und Vernunftargumenten bildete, welcher gegen innerchristliche Häresien und andere Religionen eingesetzt wurde, wurde der Bogen zu den Jesuiten als Kontroverstheologen gespannt, wobei insbesondere auf Roberto Bellarmin eingegangen wurde. Da der Jesuitenorden aufgrund seiner starken Position als gegenreformatorische Kraft seit seiner Gründung immer wieder mit starker Kritik von Seiten der Protestanten, aber auch von Seiten der Katholiken konfrontiert wurde, beschäftigte sich das abschließende Referat mit dem Antijesuitismus im Allgemeinen und den antijesuitischen Schriften im Speziellen. Hierbei wurden vor allem die *Monita secreta* in den Blick genommen, die die klassische Textgrundlage für Jesuitenfeindschaft lieferten.

Die vier großen Rahmenthemen, die ein möglichst breites Spektrum vom Wesen des Jesuitenordens aufzeigten, wurden stets durch Originalquellen aus dem ARSI untermauert. Ziel war, das Erläuterte fassbar und anschaulich zu machen, denn während die Studenten bei der Vorbereitung ihrer Referate hauptsächlich auf Sekundärliteratur zurückgreifen mussten, hatten sie im Archiv die Möglichkeit, die Originale zu den einzelnen Referatsthemen einzusehen und mit ihnen zu arbeiten. Des Weiteren wurden Berichte über Indiostämme aus Südamerika, Kataloge über die Ordensmitglieder und Bewerbungsschreiben von jungen Jesuiten

besprochen und ausgewertet, die nach Japan oder Indien in die Missionen aufbrechen wollten. Die im ARSI archivierten Kataloge (Catalogus primus, Catalogus secundus und Catalogus tertitus), die die Studenten in Zusammenarbeit mit den Exkursionsleitern analysierten, geben tabellarische Auskunft über die Mitglieder des Ordens, ihre Funktion und den Werdegang der einzelnen Provinzen. Die Entwicklung der Niederlassung von Eichstätt stand dabei im Mittelpunkt des Interesses. Zudem wurden stets die Quellenkritik und der Aussagewert der Quellen diskutiert, sodass einige Ideen zu Forschungen im Rahmen einer Master- oder Zulassungsarbeit entstanden.

Da man im ARSI auf die Kernelemente stößt, die das *Jesuitsein* in der Frühen Neuzeit überhaupt ausmachten, wurde die Frage aufgegriffen, was als *spezifisch jesuitisch* gesehen werden darf und wie die Gesellschaft Jesu von anderen Orden abzugrenzen ist. Ebenfalls wurde in Hinblick auf den Barockbegriff, der 1759 erstmals als Adjektiv *baroque* in einem deutschen Wörterbuch verwendet wurde, kontrovers diskutiert, inwieweit diese Epoche mit dem Orden der Gesellschaft Jesu in Verbindung gebracht werden könne und ob der Begriff *Jesuiten-Barock* eine Berechtigung habe.

Die Seminarsitzungen wurden durch Beiträge der Exkursionsleiter ergänzt. Fabian Fechner referierte über die Provinzkongregationen mit besonderem Bezug auf Paraguay und erläuterte anhand konkreter Beispiele den Quellenwert der Akten. Paul Oberholzer hielt einen Vortrag über die Chinamission und Matteo Ricci. Obwohl die Chinamission letztlich als gescheitert betrachtet werden muss, gilt Matteo Ricci als der größte Missionar Chinas und als deren Begründer. Auf die Rolle des Ordens im Dreißigjährigen Krieg wies schließlich Franz Brendle hin.

Dr. Esther Schmid Heer aus Zürich berichtete über ihre soeben abgeschlossene Edition des *Paraguarischen Blumengartens* des bekannten Paraguaymissionars Anton Sepp (1655-1733). Anhand dieses Manuskripts zeigte sie, worin die Technik und die damit verbundene Herausforderung des kritischen Edierens bestehen. So müsse beispielsweise stets die Trennung zwischen Befund und Deutung eingehalten werden. Durch einige Leseproben erhielten die Studentinnen und Studenten Einblicke in die Paläographie. Ferner berichtete Alexandra Weber M.A. aus Nürtingen über ihre

Forschungen zu den Bildprogrammen süddeutscher Jesuitenkollegien. In ihrem kunsthistorischen Exkurs zeigte sie, dass nicht nur in den Sakral-, sondern auch in den Profangebäuden des Jesuitenordens Bildprogramme dargestellt wurden, die den Gläubigen unter anderem das Leben von Heiligen – so zum Beispiel von Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Franz Borja, Stanislaus Kostka, Aloisius Gonzaga und Johannes Franz Regis – vor Augen führen und sie damit in ihren Glaubensgrundsätzen bestärken sollten. Im Bereich der Selig- und Heiligsprechungen machte der Referent Prof. Dr. Peter Gumpel S.J. den Studentinnen und Studenten die Unterschiede zwischen einer Selig- und einer Heiligsprechung deutlich und erläuterte deren juristischen Hintergrund. Hierbei konnte er aus den Erfahrungen seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Untersuchungsrichter für die Heiligsprechungskongregation schöpfen.

Alles in allem kann konstatiert werden, dass die Seminarsitzungen aufgrund der engen Zusammenarbeit mit dem Archiv und der sehr facettenreich gestalteten Referate zu einem sowohl didaktischen als auch wissenschaftlichen Erfolg bei den Studenten beigetragen haben.

Die Nachmittagsrundgänge

Die Exkursionen am Nachmittag wurden durch den Umstand erleichtert, dass die Exkursionsteilnehmer im Gästehaus des Ordens, in unmittelbarer Nähe des Petersdoms gelegen, untergebracht waren.

Beim Besichtigungsprogramm, das wiederum von Referaten der Exkursionsteilnehmer begleitet wurde, lag ein Schwerpunkt auf der Barockzeit. Insbesondere wurde Gian Lorenzo Bernini (1598-1680), der zu den bedeutendsten italienischen Bildhauern und Architekten des Barock gehört, in den Blick genommen. Bei einem Ausflug in die Villa Borghese wurden hierbei seine berühmten Skulpturen betrachtet, die er im Zeitraum von 1618 und 1625 für den Kardinalnepoten Scipione Borghese schuf. Seine Hauptwerke *Aeneas, Anchises und Ascanius auf der Flucht aus Troja* (1618-1619), *Der Raub der Proserpina* (1621-1622), *Apollo und Daphne* (1622-1625) und *David* (1623-1624) zeichnen sich hierbei durch ihre außergewöhnliche Dynamik aus und können als Meisterwerk seiner Zeit gesehen werden. Ebenfalls unabdingbar war die Beschäftigung mit dem bedeutenden Maler Mi-

chelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610). Seine Spuren führten in die Kirche San Luigi dei Francesi, die mit drei Arbeiten zum Apostel und Evangelisten Matthäus ausgestaltet ist – *Die Berufung des Matthäus* (1599-1601), *Das Martyrium des Matthäus* (1600-1603) und *Matthäus und der Engel* (1602-1603). Des Weiteren wurde die Kirche Santa Maria del Popolo besichtigt, die zwei Gemälde Caravaggios, nämlich *Die Bekehrung des Paulus* (1600-1601) und *Die Kreuzigung Petri* (1600-1601) aufzuweisen hat. Eingehende Betrachtung innerhalb der Thematik *Barock und Papsttum* fand St. Peter mit seiner einzigartigen Kuppel, die von Michelangelo entworfen und von Giacomo della Porta ausgeführt wurde.

Aus dem Bereich der Antike wurde das Forum Romanum unter Berücksichtigung seiner Entstehung und Entwicklung besichtigt. Ergänzend wurde ein Referat über den Titusbogen, den Septimius-Severus-Bogen und den Konstantinsbogen gehalten, der sich von anderen Bauwerken vor allem dadurch unterscheidet, dass etliche Teile des Zierrats sowie die korinthischen Säulen aus älteren Denkmälern und Gebäuden aus der Zeit des Kaisers Hadrians stammen. Die Geschichte des Kolosseums wurde anschließend von Franz Brendle erklärt und erläutert. Für die frühchristliche Zeit wurden an einem weiteren Nachmittag die Priscilla-Katakomben, in der die älteste Darstellung der Madonna zu sehen ist, und das ehemalige Mausoleum Santa Costanza besichtigt, das um 330 n. Chr. zur Zeit Konstantins des Großen erbaut wurde, und schließlich für die neueste Zeit das Nationalmonument für den ersten italienischen König, Vittorio Emanuele II., und die Bauten um das Augustusmausoleum.

Wie bereits für die Seminarsitzungen konnten auch auf den Nachmittagsrundgängen externe Referenten gewonnen werden, so zum Beispiel Dr. Heinrich Pfeiffer S.J., Professor für Kunstgeschichte und christliche Ikonographie an der Gregoriana. Fachkundig führte er durch die Arbeitsräume des Ordensgründers Ignatius von Loyola, die Kirche Il Gesù, die wie der Petersdom bedeutenden Einfluss auf die Kirchenbaukunst des frühen Barock ausübte und als Prototyp einer Jesuitenkirche gesehen werden kann, sowie die wegen ihrer perspektivischen Deckenfresken bedeutsame Kirche Sant' Ignazio. Neben den Arbeiten des Malers und Architekten Andrea Pozzo (1642-1709) – so zum Beispiel die Scheinkuppel, die darüber hinwegtäuschen soll, dass die ge-

plante Kuppel nie gebaut wurde – war das Formempfinden in der Barockzeit ein Hauptthema der Ausführungen. Prof. Dr. Michael Matheus, Direktor des Deutschen Historischen Instituts, das 1888 gegründet wurde und somit das älteste historische Auslandsinstitut der Bundesrepublik darstellt und der Erforschung der italienischen und deutschen Geschichte, insbesondere der deutsch-italienischen Beziehungen in europäischen Zusammenhängen vom frühen Mittelalter bis zur jüngsten Vergangenheit dient, skizzierte die aktuellen Forschungsprojekte und informierte über die Stipendienprogramme und den Romkurs für fortgeschrittene Studenten und Doktoranden. In seinem spannenden und informativen Vortrag zeigte Michael Mattheus den Studentinnen und Studenten die Möglichkeiten auf, die sich innerhalb ihres Geschichtsstudiums bieten.

Am vorletzten Tag führte PD Dr. Alexander Koller, stellvertretender Direktor des Deutschen Historischen Instituts, durch die Piazza Navona und ihre Umgebung, erläuterte, wie im Frühmittelalter das antike Bausubstrat für Wohnbauten umgenutzt wurde, und zeichnete anhand der Anlage auch neuer Straßenzüge bis ins 20. Jahrhundert die Stadtgeschichte von der Stadtplanung her nach.

Ziele und Bedeutung der Exkursion – Zusammenfassung

Wenn man sich mit dem Orden der Gesellschaft Jesu beschäftigt, ist eine Romexkursion sinnvoll, da die Stadt bis heute das Zentrum des Jesuitenordens ist. Ziel der neuntägigen Exkursion war es, das in der Übung bereits Erlernte zu vertiefen und den Erfahrungshorizont aufgrund der vielen Gespräche über und mit Jesuiten, die zu einer Bereicherung auf beiden Seiten führten, zu erweitern. Die Referate der Studentinnen und Studenten boten einen guten und umfassenden Überblick über die Geschichte, die Verwaltung, die Organisation und die zahlreichen Aufgaben des Ordens. Durch die Verbindung von Referaten und Originalquellen konnte in besonderem Maße eine historische Betrachtungsweise erzielt, ein didaktischer Zugang zum zugrundeliegenden Thema *Rom, die Jesuiten und der europäische Katholizismus im Zeitalter des Barock* geschaffen und der Auf- und Ausbau von Methodenkompetenzen gefördert werden. Doch nicht nur im Bereich der Quellenarbeit stellte die Exkursion einen Gewinn für die Studierenden dar. Durch mehrere

Exkurse, zum Beispiel in die Kunstgeschichte und in die Paläographie, konnte eine Multiperspektivität auf das Thema erzielt werden. 2000 Jahre Geschichte der Stadt Rom wurden auf den Rundgängen erfahrbar gemacht, was das Interesse der Studierenden für diese Stadt weckte und die Motivation steigerte, sich mit der Stadtgeschichte, dem europäischen Katholizismus oder dem Wesen des Jesuitenordens in einer Magister- oder Zulassungsarbeit oder sogar in einer Doktorarbeit langfristig zu beschäftigen.

Zusammenfassend bleibt deshalb festzuhalten, dass das Experiment, eine neuntägige Exkursion in enger Zusammenarbeit mit einem Archiv durchzuführen, sehr erfolgreich verlief. Der sowohl didaktische als auch wissenschaftliche Mehrwert, der vor allem auf die gute Planung der Exkursion und die reibungslose Kooperation zurückzuführen ist, lässt erwarten, dass dieses Konzept auch bei künftigen Gelegenheiten angewendet werden kann.

Tübingen Julia Köhler

A lost letter of Ignatius to Prince Philip of Spain (1546) recovered

At the end of the nineteenth century Baron Ernest Griolet de Geer, a deaf and dumb gentleman from Geneva, and a Protestant, acquired an original letter of Saint Ignatius of Loyola. Undoubtedly he did so at the auctions at the Hôtel Drouot in Paris in the years 1882-1883 of the collections of Benjamin Fillon (1819-1881). The latter was a Republican judge, numismatist, archeologist, and collector of autographs of important persons like Jean de Berry, Charles of Orléans, Ferdinand and Isabel of Castile, and Saint Vincent de Paul. In 1910, at the auction of Ernest Griolet at Geneva, Ignatius's letter was bought by the Belgian politician and industrialist Raoul Warocqué (1870-1917), who kept it in his castle of Mariemont in the Belgian province of Hainault, which is now a royal museum.[1]

Since the letter of Ignatius was part of a private collection at least since 1830, the editors of the first volume of the *Monumenta Ignatiana,* published in Madrid in 1903, were not able to edit this letter from the original. Instead they used a copy from the original, formerly in the Archivo General de Simancas, which holds the most important documents regarding the history of Spain. How the letter moved from Simancas to a private collection is not known. The copy, made about 1830 and sent to Mariano Puyal S.J.[2] in Madrid, the Provincial Superior of Spain and collector of letters of Ignatius, is incomplete and not without faults. The letter turns out to be one of the earlier letters written by Ignatius, and is numbered 113 in the *Monumenta Ignatiana.*

The content of the letter is important for the early history of the Society of Jesus. It deals with the Council of Trent, ardently desired by Charles V. His son, the future Philip II of Spain, is asked by Ignatius to give permission to Pierre Favre[3], one of his earliest companions and appointed by Pope

1 A copy of this letter was kindly sent to Paul Begheyn S.J. by Mr. Bertrand Federinov of the Musée royal de Mariemont.

2 Mariano Puyal, *14.X.1792 Barbastro (Huesca); S.J. 18.III.1816 Madrid; † 6.X.1855 Madrid (DHCJ IV. p. 3262); Epp. Ign. I, p. 16, 18, 50-51, 456.

3 Pierre Favre, * 13.IV.1506 Le Villaret (F), † 1.VIII.1546 Rome, one of the founding fathers (DHCJ II. p. 1369-1370).

Paul III to participate in the Council, to leave Spain and depart for Rome.

In the second part of his letter Ignatius writes about the spiritual graces and received donations for the convent for converted women, 'San Felipe de la penitencia' in Valladolid, founded by Bernardino de Minaya O.P.

Edition

Ignatius of Loyola to Prince Philip of Spain
Rome, 17 February 1546

Morlanwelz, Musée Royal de Mariemont, inv. Aut. 1265/1.

Printed in Epp. Ign. I, p.360-361, nr. 113, after a 19th century copy from the original. Mentioned and depicted (only the recto side) in Pierre-Jean Foulon (introd.), Trésors de Mariemont. Collection de la Bibliothèque, Musée royal de Mariemont, Morlanwelz 2010, p.68-69.

f.1r

+

IHS

E870

Mi señor en el Señor nuestro.[4]

La summa gracia y amor eterno de Christo nuestro Señor. a Vostra Alteza salude y visite.

Pareciendo a Sua Santita[5] y ordenando que algunos desta minima Compañía (no menos de V.A. que nuestra) se hallasen en el concilio, para donde, entre los otros (quedando en essas partes el licentiado Araoz[6]), uno de los que an de partir, con benigna licentia y beneplacito de V.A. a sido eligido,

4 (Prince) Philip (II.) of Spain *1527, †1598.

5 Pope Paul III., Alessandro Farnese, *1468, †1549, elected 1534.

6 Antonio de Araoz, *1515 Vergara, S.J. XII.1538 Rome, †13.I.1573 Madrid (DHCJ I. p. 215-216).

el Mtro. Pedro Fabro; a la qual humildemente supplico por amor de Dios nuestro Señor sea contento, de la tal election, esperando y persuadiendome, en la su divina Magestat, sera para maior gloria suia, y para maior servicio de V.A., en esta jornada y despues de acabada, siempre sera en el mismo servicio, y mandamiento de V.A. y espero, en mucho maior augmento, como todos lo deseamos, a maior gloria divina.

Cerca la expedition de las gracias para el monasterio de las convertidas de Valladolid[7], de mas de ser la cosa tan pia, dignandosse V.A. en mandarme, en lo que me a, sido posible, segun mi poco ser y menos valer, me persuado, no haver faltado á gloria divina. Agora quitandosse todas las dificultades, y del todo despachado, de la parte de su Santidad, Joan de Vega[8], teniendo el asumpto principal, tiene en cuidado de embiarlo a V.A., no pareciendole que Minaya (como no se ha sabido governar) lo llevasse.

f. 1v

Si V.A. sera servido de entender más en particular, en esta parte y en lo que resta, Mtro. Pedro Fabro esta asaz al cabo de todo.

Cesso, rogando y sin cessar supplicando, a la sanctísima Trinidad, por la su infinita y summa bondad, de Vostra Alteza haga tanto su fidelíssimo siervo, y tanto bienaventurado, en esta vida y en la otra, como yo se lo deseo, y no havra mas que desear.

De Roma 17 de Hebrero de 1546.

D.V.A. Humíllimo y perpetuo siervo en el Señor nuestro.
Ignatio.

7 A convent for converted women, *San Felipe de la penitencia* in Valladolid, founded by Bernardino de Minaya O.P.

8 Juan de Vega *1507, †1558, Viceroy of Navarre since 1542.

f.2r

+

IHS

A mi señor en el señor nuestro el
Principe

in different hands:
Roma 1546
A sua l.
deleted: E 870
17 de febrero
de ygnacio
resp[da]
E (873)
paso a su mano 873
deleted: E 869
HIS MG [?]
deleted: E870
three lines deleted; illegible

Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam
Paul Begheyn S.J.

Book Reviews

The Cambridge Companion to the Jesuits, Thomas Worcester S.J. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, Paperback, xii + 361 Pp., ill., £ 18.99, ISBN 978-0-521-67396-9.

Cet ouvrage répond à une gageure, puisqu'il concerne l'histoire de la Compagnie de Jésus, de sa fondation en 1540 à son état présent. Dans l'impossibilité de revisiter tous les lieux et les types d'activité des jésuites à travers le monde et de décrire tous les conflits et les contextes sociaux auxquels la Compagnie, *volens nolens*, a dû s'adapter au long des siècles, l'éditeur du volume et ses auteurs ont adopté un parti sélectif, privilégiant des pays et des problèmes aux dépens d'autres contrées et d'autres thèmes. À la lecture, tous les choix posés ne sont pas également convaincants malgré la qualité de plusieurs chapitres fort réussis et la somme d'informations réunies (faciles à retrouver grâce à un index détaillé).

Après une brève introduction de Thomas Worcester, esquissant les premiers caractères de l'institution et son mode de gouvernement, le volume est organisé en cinq parties d'inégale longueur. La première, en trois chapitres, traite du fondateur. Lu Ann Homza évoque les mouvements opposés qui transforment le catholicisme espagnol de ce temps-là, avec l'essor d'une culture vernaculaire écrite, les critiques adressées aux prêtres ignorants et peu soucieux de leurs charges, la vitalité de cercles de dévots, l'influence de mystiques *alumbrados* dont se méfient les autorités de l'Église, l'obstination de l'Inquisition à poursuivre des *conversos* soupçonnés de fidélité à leur judaïsme d'origine, etc.

S'attachant à la figure d'Ignace de Loyola, J. Carlos Coupeau S.J. peint les cinq *personae* que jésuites et historiens peuvent rencontrer : le jeune Iñigo pèlerin en quête de Dieu, le vieil étudiant que les premiers compagnons réunis autour de lui à Paris reconnaissent comme leur guide et inspirateur, le premier Supérieur général établi à Rome et s'appliquant à inventer avec ses proches collaborateurs les structures d'un ordre religieux d'un nouveau type, le saint admiré dans et hors de la Compagnie, le héros de la Contre-Réforme détesté par tous les antijésuites et moqué par les Encyclopédistes du XVIIIe siècle. Mais le fondateur a aussi légué aux siens

les *Exercices spirituels* dont Philip Endean S.J. explique la nature, l'objectif, le déroulement et les effets, en soulignant la discrétion d'Ignace sur son propre cheminement spirituel (p.63).

Une deuxième partie, en cinq chapitres, suit l'histoire contrastée de la première Compagnie en Europe. Paul V. Murphy décrit l'Italie, où l'expansion en milieu urbain des collèges et des congrégations mariales et l'organisation de missions rurales furent en général soutenues et efficaces, malgré le conflit avec Venise commencé au temps de l'Interdit pontifical (1606-1607) et continué parce que le gouvernement de l'Ordre, fixé à Rome, était supposé être de connivence avec le Pape. Thomas M. McCoog S.J. retrace les luttes et persécutions dans les trois royaumes d'Angleterre, d'Irlande et d'Ecosse, divisés entre Eglises antagonistes. La multiplication des événements dynastiques, les retournements politiques et leurs conséquences en matière de religion, l'intolérance des factions, les complots réels ou inventés pour discréditer la Compagnie, ont fragilisé l'institution jésuite malgré le courage des uns et la fidélité des autres. Cependant la mission du Maryland marque en 1634 les débuts d'une insertion américaine qui aura des effets à long terme (p.99-100).

Les deux chapitres suivants relatent une histoire tout aussi contrastée, Thomas Worcester étudiant le royaume de France, Stanislaw Obirek la Pologne et la Lituanie. En France, les jésuites confesseurs du Roi et les auteurs spirituels ont eu une grande influence, les collèges ont prospéré, mais la longue querelle de la grâce avec les jansénistes a servi d'abcès de fixation théologique et politique aux adversaires de la Compagnie. En Pologne, les liens des jésuites avec les souverains et la confiance que leur accordaient les Habsbourg, ces voisins redoutés, ont nourri l'opposition d'une partie de l'aristocratie, même si leurs collèges et universités ont joué un rôle durable, y compris, après la suppression de l'Ordre en 1773, quand Catherine II de Russie leur permit de continuer leur enseignement dans ses territoires (p.141-142). Dans un chapitre centré sur le destin tragique de Mary Ward (1585-1645), Gemma Simmonds examine les demandes de création d'une branche féminine jésuite, refusées par Ignace de Loyola, soutenues par quelques directeurs spirituels au XVIIe siècle ; elle montre comment la spiritualité ignatienne

a quand même inspiré, de la première à la seconde Compagnie, des groupes de religieuses organisées en institutions diverses.

La troisième partie traite de l'expansion hors d'Europe, elle néglige l'Amérique latine mais s'intéresse à la Nouvelle-France, et honore l'Asie en deux chapitres substantiels. Pour le Japon, M. Antoni J. Üçerler S.J. rappelle que le collège de Goa fut la porte d'entrée intellectuelle des jésuites en Asie (p.155), que François-Xavier fut impressionné par sa première rencontre avec des Japonais, que la Compagnie en y introduisant l'imprimerie sut en faire l'un de ses meilleurs instruments apostoliques (pour produire des images et brochures de dévotion), jusqu'à ce que la suspicion envers la religion des prêtres étrangers engendre persécution et interdiction après une révolte sociale à laquelle des chrétiens s'étaient associés en 1637-1639. Nicolas Standaert S.J. consacre à la Chine un excellent chapitre, problématisé, solidement construit, nourri d'informations, montrant comment la méthode et les succès de l'aventure jésuite furent le résultat d'une véritable interaction avec cet empire, sa culture, son histoire (p.174), à travers l'organisation de communautés chrétiennes autour de rituels liés au calendrier liturgique, avec encore l'apostolat du livre imprimé, la traduction de textes scientifiques et philosophiques, et d'ambitieux projets savants telle la cartographie de l'Empire.

Jacques Monet S.J. décrit plus brièvement la mission française auprès des Indiens de l'Atlantique Nord, qui devait produire des conversions en grand nombre, conduire des jésuites au martyre (1646-1649), et susciter dès 1633 la rédaction des Relations annuelles (p.191), admirable trésor d'informations sur les populations et les cultures locales dont la diffusion contribua beaucoup au renom de la Compagnie.

Thomas M. Cohen reprend la question difficile des critères ethniques : on sait que le fondateur refusa d'écarter en Espagne et au Portugal les postulants issus de *conversos*, mais, après ses deux premiers successeurs, Mercurian, puis Acquaviva finirent par céder et accepter les règles de *limpieza de sangre*. En Amérique, en Asie, une question analogue fut débattue au sujet de l'acceptation et de l'ordination de métis ou de chrétiens venus des populations locales. Elle fit l'objet des mêmes réponses négatives, malgré les efforts de quelques

jésuites. Toutefois, après un certain délai, des Chinois furent acceptés et ordonnés dans la Compagnie.

La quatrième partie porte sur les arts et les sciences évoqués en deux chapitres, ce qui est insuffisant si l'on songe à tout ce que la Compagnie a inspiré et produit en matière de théâtre, de fêtes et cérémonies publiques, d'emblèmes et de littérature, d'étude des langues d'Amérique et d'Asie, de description physique et anthropologique des espaces non européens, etc. Gauvin Alexander Bailey, dans un bon chapitre sur l'architecture en Amérique latine, montre l'entrecroisement des influences et des styles, entre les maîtres d'œuvre venus d'Allemagne, de Suisse, de Bohême ou d'Italie, et les artisans locaux puisant dans les cultures indigènes dont ils reprennent les motifs de manière créatrice.

Louis Caruana S.J. avance l'hypothèse que des jésuites ont pu, malgré les directives reçues du Vatican ou de leurs Supérieurs, faire place discrètement à la « science nouvelle » (astronomie et cosmologie) en la discutant dans l'ordre du possible, sans en affirmer la validité ou la certitude, ce qui leur permettait quand même de s'en informer et d'en faire circuler les énoncés. Un autre recours, méthodiquement mis en œuvre, fut le recueil d'observations astronomiques, sans prétendre aboutir à une construction théorique, ce qui offrait une façon secondaire mais visible de participer à la vie savante contemporaine.

Mis à part quelques allusions ici ou là, tout ce qui précède avait pour objet la première Compagnie. Une dernière partie traite de la période allant de la suppression à nos jours. On doit à Jonathan Wright un chapitre utile sur la suppression et la restauration, expliquant comment, pour des raisons politiques et sociales diverses, le Portugal, la France et l'Espagne ont pu unir leurs efforts contre la Compagnie, et faire céder le Pape Clément XIV par leurs pressions ou leurs menaces (juillet 1773). Selon les pays, le sort réservé aux ex-jésuites fut différent : par une ironie de l'histoire les plus hospitaliers ont été les États non catholiques (Russie, Angleterre, Canada, et brièvement la Prusse) qui refusaient d'appliquer une décision venue de Rome.

Après la restauration de 1814, Gerald McKevitt S.J. suit jusque vers 1970 l'évolution des écoles jésuites aux Etats-Unis, avec une concentration par étapes sur le niveau universitaire, un abandon progressif du modèle européen et des

langues classiques, une insertion réussie sur le marché compétitif des programmes concernant la santé, le monde des affaires, le droit. Finalement Mary Ann Hinsdale propose le seul chapitre centré sur la production théologique : dans la postérité de Vatican II, elle esquisse quelques portraits sur les différents continents, passant notamment de Juan Luis Segundo en Amérique latine, à Engelbert Mveng en Afrique, et Michael Amaladoss en Inde. Elle se plaît à signaler que désormais des collaborations théologiques se nouent avec des laïcs, parmi lesquels des femmes sont souvent actives. Cette dernière partie s'achève par une brève conclusion de Thomas Worcester sur la situation de la Compagnie aujourd'hui.

La préférence accordée, dans une partie de l'ouvrage, à une histoire événementielle condensée par pays, a conduit au silence sur d'autres questions, comme le recrutement social des compagnons, l'organisation des collèges, le rôle des *reductiones* d'Indiens, etc. Pareillement il est laissé à la sagacité du lecteur de remarquer la répétition de conflits politiques analogues en différentes contrées, de mesurer l'intensité des divisions intérieures à la Compagnie (par exemple sur l'investissement dans l'enseignement, sur les méthodes d'évangélisation en terres de mission), de s'interroger sur l'irréalisme ou l'imprudence de certains jésuites qui, par la plume ou la parole, ont contribué à fragiliser leur Ordre. La dernière partie de l'ouvrage est trop courte pour rendre compte de l'histoire de la seconde Compagnie à l'échelle du monde, elle ne peut en éclairer ni les choix, ni les difficultés et les contradictions.

Bien sûr le lecteur pourra compléter son information, grâce aux notes et références des différents chapitres (toutefois leurs indications sont plus ou moins informées des travaux récents et de qualité inégale), grâce aussi à la « sélection bibliographique » placée à la fin du volume. Dans l'ensemble l'historiographie abondante et souvent novatrice, publiée, ces vingt dernières années, en d'autres langues que l'anglais, est peu mentionnée, comme si l'universalisme de la Compagnie ne concernait pas la manière d'en écrire la longue histoire fascinante et troublée. On pourra s'en étonner et le regretter.

Paris Luce Giard

Mª Gabriela Torres Olleta, Redes Iconográficas. San Francisco Javier en la Cultura Visual del Barroco, (Biblioteca Áurea Hispánica 57), Iberoamericana/Vervuert, Navarra 2009, Hardback, 869 pp., 469 Imágenes en color, € 120.00, ISBN 978-84-8489-453-7.

Este libro es una aportación muy interesante en la abundante bibliografía sobre San Francisco Javier y, concretamente, sobre su Iconografía. La razón principal es que sitúa a la iconografía Javeriana en su entorno, conectándola con el período en que se produjo. No cabe duda que el Barroco fue una de las corrientes más enriquecedoras en la historia de la cultura, y este libro analiza la conexión que se da entre la iconografía de San Francisco Javier y el Barroco.

Además, la Profesora Torres Olleta presenta el tema de un modo exhaustivo, indicando las conexiones existentes entre la iconografía y la devoción popular, la teología, etc. No se trata de estudiar solamente la iconografía como tal, sino también todas las conexiones que la relacionan con su ambiente.

Por eso afirma la autora: "En esa perspectiva me interesa estudiar las principales conformaciones iconográficas, identificar sus motivos, explicar los temas representados y los detalles y atributos que constituyen los modelos y la tipología del santo. Para esa tarea es indispensable recurrir a los textos hagiográficos que son las mayores fuentes que inspiran las realizaciones plásticas..." (p. 11) Estas redes y conexiones hacen de este libro un verdadero estudio de la época y circunstancias que rodean la iconografía de San Francisco Javier.

Comienza el libro exponiendo el Corpus textual, que describe las fuentes escritas, como las cartas de Javier y escritos literarios, las Vidas que se escribieron de él, el Proceso y Bula de canonización, las relaciones de milagros, los sermones, los textos devocionales, etc. A continuación se estudian las Vidas ilustradas y Series pictóricas, que se publicaron para extender la devoción del Santo antes de su beatificación. Éstas fueron realizadas muchas veces por los grandes grabadores flamencos, en que aparecían las figuras de Francisco Javier, algunas veces junto con la de Ignacio de Loyola. El grabado más antiguo que se presenta es el que aparece en la primera página de la Vida del P. Francisco Javier, es-

crita por H. Turselino.[1] Entre los Ciclos pictóricos, resultan especialmente interesantes, por ser menos conocidos, los de la sacristía de la Iglesia de San Roque de Lisboa, la serie del Colegio del Espíritu Santo de Évora, los ciclos pictóricos americanos y la serie del Bom Jesus de Goa. En muchas de estas escenas aparece la inspiración recibida de grabados anteriores.

Siguen las Relaciones de fiestas. El Santo en el ámbito celebrativo. Es un elemento muy propio del Barroco, que fomentaron los jesuitas sobre todo en sus colegios, y que se proliferaron con motivo de la canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier en 1622. Creo que este aspecto es uno de los menos tratados hasta ahora en los estudios de la iconografía de San Francisco Javier. Todos los elementos alegóricos, unidos a la arquitectura efímera, se presentan en este capítulo con toda la fantasía barroca.

Un tema relacionado con el anterior es el de la Iconografía javeriana y la mirada emblemática. Aquí se estudian no sólo las expresiones gráficas de los emblemas, sino también las alusiones a emblemas poéticos en las piezas de oratoria sagrada. Un estudio interesante y poco conocido, que describe a dónde llegó la influencia de la figura de Javier en este tipo de la literatura barroca.

La última parte de esta obra describe la iconografía, propiamente dicha, que ha sido tratada en otras obras más frecuentemente. Para descubrir la vera efigies de San Francisco Javier, tenemos que acercarnos a los primeros grabados que se hicieron de él por los Wierix, Barbé y Galle, que se inspiraron en las descripciones que habían hecho del Santo algunos de los jesuitas que lo conocieron personalmente, sobre todo el P. Manuel Teixeira. Afirma, sin embargo, Torres Olleta que, según el gran biógrafo de San Francisco Javier, el jesuita Schurhammer, existió un retrato que mandó hacer en Goa el P. Alessandro Valignano, del que envió una copia a Roma, para que la vieran los que habían conocido a Javier antes de su partida a Oriente, y dieran su opinión, ya que los de Goa pensaban que representaba fielmente la verdadera figura del Santo. Pero, según Schurhammer, y sigue su opinión Torres

1 Horacio Turselino, Vida del P. Francisco Xavier de la Compañía de Jesús. Escrita en latín por el P. Horacio Turselino y traducida en romance por el P. Pedro de Guzmán natural de Ávila de la misma Comnpañía, Valladolid, por Juan de Godínez, 1600).

Olleta, no se sabe dónde está esa copia que fue enviada a Roma. Personalmente pienso que esa copia fue muy probablemente llevada a la catedral de Tuy (España), en donde se encuentra, junto con seis retratos de otros personajes.[2] Si esto fuera así, tendríamos en ese retrato la copia de uno de los más antiguos de Javier, si no del primero que se hizo. Después de esta descripción de la vera efigies de Javier, en este libro se estudia detalladamente la iconografía que presenta al Santo como misionero, peregrino, sacerdote, taumaturgo... aunque muchas veces aparecen mezclados los datos iconográficos que describen al gran apóstol. También se estudian la iconografía en que aparece Javier con la Trinidad, con Cristo, con la Virgen, con otros Santos jesuitas, sobre todo con San Ignacio, etc. Finalmente se estudian las escenas de su muerte, que es uno de los temas frecuentemente tratados en la iconografía. En esta obra es especialmente interesante el modo de conectar a la figura de San Francisco Javier con la cultura barroca, y esto hecho a través de su figura descrita en Europa, América y en otras partes del mundo, aunque se echa de menos una mayor descripción de la figura de Javier en Oriente. Pienso que esta obra es una aportación ciertamente muy importante para conocer la iconografía de San Francisco Javier. Hay que resaltar las numerosas ilustraciones que presenta este libro: de las 890 páginas de esta obra, desde la página 485 están dedicadas a ilustraciones.

Sevilla Fernando Gª Gutiérrez S.J.

Richard Bösel, Herbert Karner, Jesuitenarchitektur in Italien (1540-1773). Teil 2: Die Baudenkmäler der Mailändischen Ordensprovinz, Bd. 1–2, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2007. Paperback, Textband 442 S., Tafelband 276 Abb. € 129.00, ISBN 978-3-7001-3781-8.

Die Publikationsreihe Jesuitenarchitektur in Italien ist insofern ein Lehrstück für die zeitgenössische Forschungsförderung, als sie anschaulich die Notwendigkeit längerfristiger

2 Fernando García Gutiérrez, S.J. San Francisco Javier en el arte de España y Oriente (Sevilla: Ediciones Guadalquivir, 2005) pp. 166-167.

Projekte belegt. Nur jahrelange Archivarbeiten und Recherchen vor Ort ermöglichen derart solide Studien, die in diesem Fall einen vollständigen Überblick über die Bauten der Societas Jesu in den italienischen Provinzen versprechen. Nach Abschluss der auf vier Bände angelegten Reihe werden gesicherte Aussagen über die Bautätigkeit der Gesellschaft Jesu in den italienischen Provinzen vor 1773 möglich sein; die vielen formalen, organisatorischen und funktionalen Fragen, die sich an die Einelzuntersuchungen anschliessen, sind erst dann auf breiter Basis zu beantworten.

Schon anhand der bisher erschienenen Bände (Römische und Neapolitanische Provinz, 1985; Mailändische Provinz, 2007) wird jedoch ein Spektrum formaler Lösungen deutlich, das sich zwischen den repräsentativen Großbauten in den Zentren und den überwiegend bescheideneren Bauten der Provinzstädte entwickelt. Für den westlichen Teil Oberitaliens, dem der neue Doppelband gewidmet ist, spielten zwei Kirchenbauten eine massgebende Rolle, die als Modelle für eine Reihe von Nachfolgebauten dienten: S. Fedele in Mailand (S. 203 ff.) und SS. Martiri in Turin (S. 365 ff.).

Mit überregional bekannten Architekten wie Pellegrino Tibaldi (1527-1596) und Francesco Maria Ricchini (1584-1658) verpflichteten die Mailänder Jesuiten eigenschöpferische und weithin wirkende Baumeister. Aber auch aus dem Orden selbst kamen architektonisch geschulte Inventoren und Bauleiter; am bekanntesten wurde P. Orazio Grassi S.J. (1583–1654), von regionaler Bedeutung waren z.B. P. Fabrizio Banfo S.J. (um 1579–1638) und P. Giovanni Battista Menocchio S.J. (1628-1683). Während innovative Lösungen teilweise einen Personalstil erkennen lassen, wird auch eine Typentradition sichtbar, die teils wohl den Regularien der zentralen Approbation geschuldet ist, teils auf den „ordenseigenen architektonischen Erfahrungsschatz“ (Bösel) zurückgeführt werden kann.

Gegenüber Joseph Brauns frühen Publikationen zur Bautätigkeit der Jesuiten in Belgien sowie der Rheinischen und Oberdeutschen Ordensprovinz (1907, 1908-1910) mit ihren für die Zeit stupend kenntnisreichen, aber meist ohne Archivnachweise dargebotenen und kaum illustrierten Texten sind die von Richard Bösel und Herbert Karner erarbeiteten Baumonographien in sich streng, wenn auch nach den jeweiligen Erfordernissen individuell gegliedert: meist in Grün-

dungs-, Planungs- und Baugeschichte sowie eine analytische Beschreibung von Außen- und Innenbau. Auch die ortsfeste Ausstattung der Kirchen wurde (mit Augenmaß) einbezogen. Die referierten historischen Details sind sorgfältigst in Anmerkungen nachgewiesen. Ein Dokumentenanhang gibt jeweils Ausschnitte der relevanten Quellen in der Originalsprache mit Standortsignatur. Jede Aussage ist damit auf ihre Quelle zurückzuverfolgen und der Anteil an Eigeninterpretation der Autoren wird erkennbar – ein höchst dankenswertes Verfahren, das auch in neuester Literatur keineswegs selbstverständlich ist. Indices (Personen- und Ortsnamen) ermöglichen einen raschen Zugriff, soweit er nicht ohnehin aus dem alphabetischen Aufbau der einzelnen Baumonographien nach Orten hervorgeht.

Den Textband begleitet ein Tafelband, in dem mit Plänen und Fotos die Bildquellen zu den bearbeiteten Bauten versammelt sind. Ein großer Teil des verwendeten Planmaterials liegt – entsprechend dem Quellenbestand aus anderen Provinzen – im *Recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus* der Bibliothèque Nationale de France; er wurde aber durch Funde in italienischen Archiven und einen Bestand in amerikanischem Privatbesitz ergänzt.

Der Tafelband lässt eigentlich nur zwei Wünsche offen – deren Realisierung zweifellos mit erheblichen Mehrkosten verbunden gewesen wäre: ein neues Aufmaß der behandelten Bauten, das einen Vergleich ihres heutigen Zustands mit den historischen Plänen ermöglichen würde, und eine knappe Fotodokumentation des Vorhandenen in Farbtafeln (soweit die heutige Nutzung dieses sinnvoll erscheinen lässt). Die Beschränkung auf schwarz-weiße Abbildungen und die bescheidene äußere Aufmachung des Standardwerks mit seiner weichen Broschur dürfte Programm sein, um es von mancher inhaltsleeren Prachtausgabe abzusetzen, aber es würde der Haltbarkeit der Bände nützen, wenn die noch ausstehenden Teile der Reihe zumindest feste Pappeinbände bekämen. Damit würde der Tatsache Rechnung getragen, dass diese Reihe sehr viel länger aktuell bleiben wird als viele rasch erarbeiteten Publikationen.

München — Sibylle Appuhn-Radtke

La Biblioteca colonial de la Universidad Javeriana comentada, José del Rey Fajardo, Myriam Marín Cortés (eds.), Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2008, Paperback, 756 pp., Ill., 978-958-716-129-8.

El libro La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana comentada es sin duda alguna una obra de consulta obligada para aquellos estudiosos que deseen conocer acerca de la estructura académica y de las actividades intelectuales que se impartieron en la Academia Javeriana entre 1627 a 1767. Igualmente es un estudio de interpretación que valora los haberes bibliográficos de la biblioteca colonial. Para llevar a cabo este objetivo se revisó minuciosamente el inventario que elaboraron los comisarios regios el 28 de octubre de 1767 en la sede de la biblioteca.

El texto está dividido en trece capítulos y cada uno de ellos está escrito por un experto en cada una las aéreas del conocimiento que existía en la biblioteca. La gran mayoría de estos estudios están muy bien documentados y elaborados. Sin embargo se encontró que el capítulo noveno sobre los gramáticos se caracteriza por la superficialidad y por el carácter esquemático para explicar la existencia de libros de literatura de uno de sus autores. De resto la obra presenta profundos análisis de los fondos bibliográficos que poseía la Javeriana colonial tales como: los Santos Padres, la Biblia, la teología, la filosofía, los sermones, los canonistas, los matemáticos, los gramáticos, los historiadores, las vidas de santos y santas, los libros espirituales y libros sobre la medicina. En algunos capítulos las introducciones se tornan repetitivas y quizás esto obedece a la falta de comunicación entre los autores de los escritos que hubieran permitido dar una mayor unidad y cohesión al texto que de por sí es bastante extenso. Sin embargo como sus editores los afirman “en el futuro se podrán mejorar los aportes que hoy refrendan este intento de visión científica de la Javeriana colonial a través de su biblioteca.”

En el primer capítulo José del Rey Fajardo S.J. Breve bosquejo de la actividad académica en la Javeriana Colonial (pp. 17-172) elabora una síntesis de la estructura académica de la universidad y de las actividades intelectuales que se desarrollaron en todo el territorio colombiano. Para presentar lo anterior estructura el capítulo en lo que él llama facultades de lenguas, filosofía, teología, la cátedra de Sagrada Escritu-

ra, la cátedra de Medicina, la facultad de derecho, las materias de historia, geografía, cartografía, ciencias pedagógicas, y le añade las cátedras que surgieron como apéndice a la educación que ofrecía la academia tales como la lingüística indígena, que enfatizó en la lengua chibcha. Es pertinente destacar la erudición del autor a la hora de analizar las actividades intelectuales de los jesuitas de Santafé de Bogotá. Las disciplinas ofrecidas en la academia javeriana fueron un aporte significativo a la historia, a la geografía, a la cartografía, a la lingüística indígena, al tema de la negritud, a la pedagogía y las artes de la época.

En el segundo capítulo Los padres de la Iglesia (p. 177-189) escrito por Alfonso Flórez elabora un listado en orden alfabético de los nombres de los padres griegos y latinos que hicieron parte de la biblioteca colonial de la Universidad Javeriana. En este listado llama la atención la extensa presencia de los autores griegos encabezados por Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Epifanio de Salamina, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Dionisio Aeropagita y Juan Damasceno. Entre los padres Latinos estaban presentes Tertuliano, Cipriano de Cartago, Lactancio, Ambrosio de Milán, Jerónimo, Agustín de Hipona, Paulino de Nola, Juan Casiano, Pedro Crisólogo, Boecio, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. Sin embargo en esta colección no hay presencia entre los padres griegos de Ireneo de Lyon y de Máximo el Confesor y entre los padres latinos es substancial la inexistencia de Hilario de Poitiers y de León Magno. Pese a estas omisiones la colección de la patrística de la biblioteca colonial de la Universidad Javeriana fue muy completa y equilibrada. Todas estas obras se encontraban en el idioma original, por tanto si el lector tenía un buen manejo del latín y del griego podía visitar con provecho esta biblioteca.

En el capítulo tercero Pedro Ortiz Libros sobre la Biblia de la biblioteca Javeriana Colonial (pp. 195-236) seleccionó los títulos que pertenecían al campo de la Biblia, los diccionarios, las gramáticas, las concordancias, los índices, los autores judíos antiguos, los comentarios de los Santos Padres, los comentarios medioevales y los comentarios renacentistas y posteriores. La biblioteca contaba con una buena existencia de varias biblias en los textos originales no sólo en latín sino en otras lenguas. Entre estas sobresale la *Bi-*

blia Regia que constaba de ocho volúmenes. Estos contienen todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Existe un texto llamado *Pandectae novae legis* de Simón de Corroy, que es lo que hoy se conoce como una *armonía evangélica* que son una redacción unificada de los cuatro evangelios, obras que fueron muy comunes en la antigüedad como el famoso *Diatessaron* de Taciano (siglo II) que fue traducido a varias lenguas. La biblioteca contaba con una buena colección de concordancias bíblicas y algunos diccionarios e índices bíblicos. Igualmente existían obras clásicas de la literatura judía antigua. La colección de obras patrísticas que incluyen los comentarios a los textos bíblicos tenía un total de 35 números en el inventario. Y Finalmente sobre los comentarios medievales y renacentistas se encuentran en el siglo XV cuatro autores y 19 obras, del siglo XVI cuarenta y un autores y 75 obras, del siglo XVII ochenta y nueve autores y ciento cincuenta y siete obras, del siglo XVIII diez autores y veintiún obras. La totalidad de estos comentarios son católicos y los autores son de nacionalidad española, portuguesa, francesa, italiana, holandesa, belga, irlandesa. Estas obras reflejan lo mejor de la exegesis católica de su tiempo.

En el cuarto capítulo (pp. 263-326) Germán Neira S.J. desarrolla un profundo estudio de la orientación general de la teología especulativa en la javeriana colonial. La biblioteca divide la teología tal como se hace en la modernidad: teología escolástica, teología mística; teología dogmática y teología moral; teología escolástica y teología positiva; teología apologética o polémica. Para Neira la biblioteca colonial de la Javeriana "expresa un dinámico y apasionante contexto teológico en curso: la inserción de la Compañía de Jesús en los comienzos de la modernidad en un compromiso de promoción de la fe cristiana a través de la generación de una teología acorde con las nuevas situaciones de los tiempos modernos." Esta biblioteca colonial refleja la opción aristotélica-tomista por la que se inclinó la Compañía de Jesús desde el siglo XVI. Esto se observa en la cantidad y calidad de los libros de teología moderna que engrosaron sus anaqueles. Después del Concilio de Trento, los jesuitas contribuyeron a la creación de una teología positiva que tuvo en cuenta el estudio de las Sagradas Escrituras, Santos Padres y Concilios en sus lenguas originales. Con lo anterior la Compañía de Jesús lideró la defensa de la fe católica y la confrontación con la teología

protestante. Con el estudio del inventario de la biblioteca javeriana en la parte correspondiente a la teología especulativa Neira identificó obras desde el siglo XIII hasta el XVIII. En estos cinco siglos se desarrolló una teología especulativa, con la que se identificará la escuela jesuita predominantemente. Esto se observa en que los jesuitas tomaron primero como centro a la teología desarrollada por Santo Tomás de Aquino y sus seguidores más auténticos y luego con ella fomentaron una teología moderna basada en los estudios de las fuentes. Esta teología tuvo en cuenta los nuevos interrogantes y problemas que le plantearon los nuevos contextos políticos, sociales, culturales de la época. Los jesuitas fueron los abanderados en la defensa de la verdadera fe de la Iglesia católica pues esta estuvo amenazada por nuevos interrogantes que suscitaron los representantes del *protestantismo.*

En el quinto capítulo La filosofía y sus libros en la Javeriana Colonial (pp. 331-344), Fabio Ramírez S.J. hace una importante aclaración al mostrar que eran tres las bibliotecas que poseían los jesuitas en la ciudad de Santa Fe de Bogotá. Dos bibliotecas pertenecían al Colegio de la Compañía. La más abundante contaba con 4.180 volúmenes y la menor con 304. La tercera biblioteca pertenecía al Colegio Seminario de San Bartolomé con 645 volúmenes. A estas tres bibliotecas se unían todos los libros que tenían los jesuitas en sus cuartos al momento de ser extrañados. La sesión correspondiente a la filosofía estaba se caracteriza por ser universitaria y escolástica católica y estaba compuesta por obras de autores españoles y jesuitas. El Colegio de la Compañía llamado también colegio Máximo de Santafé fue la primera institución que abrió al público un currículo completo de estudios. Este fue fundado en 1604 y desde ese momento abrió las clases de gramática. En 1608 inauguraron las clases de filosofía y finalmente en 1614 comenzaron las de teología. Entre 1621 y 1623 este colegio junto a otros colegios de la Compañía en América obtuvo la aprobación para otorgar títulos universitarios a sus estudiantes. Es así como entre 1608 y 1767 en el Colegio de la Compañía o Universidad Javeriana se dictaron clases y se otorgaron títulos de filosofía. El curso completo de filosofía duraba tres años, en el primer año se estudiaba la lógica, que abarcaba todo lo referente a la teoría del conocimiento, en el segundo, la física o la filosofía natural, en el tercero la metafísica y el tratado del alma. Según la

Ratio atque institutio studiorum, estatuto que estuvo vigente hasta la temporal supresión de la orden en 1773, establecía que como guía de estos estudios filosóficos, se aprendiera el comentario del texto de Aristóteles, con la suficiente libertad para separarse de él y como preparación remota para el estudio de la teología que movería al estudiante al conocimiento de Dios.

La sección de filosofía de la biblioteca Javeriana colonial en un primer estrato estaba representada por teólogos y moralistas, por la Escolástica española del siglo XVI, que había desarrollado nuevos problemas y enfoques del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Allí se encontraban autores de la Escuela Dominicana de Salamanca como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto, Domingo Bañez y no faltaban las obras de los teólogos y filósofos jesuitas como Francisco Suárez, Francisco de Toledo, Luis de Molina, Gabriel Vásquez, Gregorio de Valencia, Pedro da Fonseca y sus compañeros de Coimbra. El segundo estrato lo conformaban los numerosos cursos filosóficos y obras análogas del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, que siguen las corrientes del siglo XVI y otras de la Edad Media como la Duns Escoto. Este estrato se caracteriza porque aparecen dos autores contemporáneos a Descartes, que están abiertos a los nuevos tiempos como el polígrafo Juan Caramuel Lobkowitz con su obra *Realis et rationalis philosophia*, y el jesuita Sebastián Izquierdo, con su *Pharus scientiarum*. En esta biblioteca no hay ninguna obra representativa del cartesianismo o del mecanicismo del siglo XVII y por el contrario se refleja las orientaciones anti-cartesianas de los superiores de la orden. De allí que en la biblioteca se encuentren *Viage de el mundo de Descartes*, de Gabriel Daniel, y el Cursus de Francisco Polanco. Por último se destacan dos presencias claras de la modernidad con la obra *Philosophia rationalis et experimentalis* (1755-1756) en tres volúmenes del jesuita alemán Joséf Mangold y el *Teatro crítico* (9 vols.) y las *Cartas eruditas y curiosas* (4 vols.) De Benito Feijoo y Montenegro.

En el capítulo décimo (pp. 545-636) la sección de historia y humanidades de la Biblioteca colonial Javeriana, Alberto Gutiérrez S.J. y Francisco de Borja Medina S.J. se dedican a analizar el ideal humanístico de la Compañía de Jesús en sus colegios y universidades. Este propendía por la formación integral de los estudiantes cimentadas en la relaciones

del hombre con Dios, con el mundo y con sus semejantes. Siguiendo los parámetros de este ideal la biblioteca de la javeriana colonial poseía ricos fondos bibliográficos en materias humanísticas y en las ciencias humanas sociales. Gutiérrez muestra que en la sección histórica predominaban las obras escritas por los jesuitas y sobre la Compañía de Jesús. En esta sección sobresalían veintiún volúmenes de cartas anuas de la Compañía, cuatro crónicas y 6 anales. En los principales fondos biográficos se destacaban los fondos jesuíticos de índole religiosa, las hagiografías, las biografías de papas y las de los laicos. Dentro del género monográfico histórico sobresalían las monografías sobre países, sobre las religiones, sobre temas marianos, sobre la Compañía de Jesús, sobre otras órdenes religiosas y sobre temas referentes a América. Para Gutiérrez pese a las "limitaciones de las distancias, las censuras y las dificultades del colegio Máximo de la Compañía y de la Academia Javeriana para adquirir los libros existía una biblioteca que podía servir de base a una formación integral de los estudiantes como se concebía en la época y como la podían dar las entidades de educación superior en la época colonial."

Francisco de Borja Medina S.J. describe la sección histórica de la biblioteca Javeriana en cuatro apartados. En el primero las ciencias auxiliares como la cartografía y geografía descriptiva. En este apartado sobresalen obras tales.como el *Atlas Universal y Cosmographico* de los orbes celestes y terrestres de Europa Nórdica, los atlas de las partes orientales de Europa, el *atlas Mayor o Geographia Blaviana*, que contiene las cartas y la descripción de Alemania, Italia, España, Helvecia y Francia. *El atlas del Reino de Inglaterra, los atlas de Escocia e Irlanda, el atlas Nuevo de la Extrema Asia* con la descripción del Imperio de las Chinas. En la segunda sesión de historiografía la biblioteca contaba con una serie completa de la historia *Societatis Iesu*. Esta era una historia de la Compañía de Jesús que estaba encargada a un historiador oficial y abarcaba todos aquellos lugares en donde hacían presencia los religiosos y seguían las disposiciones de las constituciones de la orden. En el tercer apartado sobre la hagiografía se encontraban las biografías de los santos canonizados y de los beatos de la época. Entre ellas sobresalen las de San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Francisco de Borja, San Luis Gonzaga, San Pedro Canisio, San

Roberto Belarmino, el beato Antonio Baldinucci, los mártires del Paraguay o Rioplatenses y otros varones ilustres. En la sesión cuarta que se dedica a las controversias históricas se aprecian las obras polémicas relativas al régimen interno de la Compañía y las controversias jansenistas ligadas a las cuestiones de los ritos chinos y malabares. Borja Medina finaliza su exhaustivo estudio señalando que en esta biblioteca colonial se "resalta la notable información, su fundamento y su red trasmisora que, a través del libro, unía las diversas provincias de la Compañía en un mismo conocimiento de sí misma y de los diversos saberes."

Para finalizar esta reseña nos parece importante resaltar dos importantes y exhaustivos estudios del historiador Javier Burrieza. Uno está en el capítulo sexto *Cancionatores* (pp. 349-391) en donde se analiza el papel que cumplió el sermón en la sociedad sacralizada, la importancia de un buen predicador y la retórica que este debía manejar para cautivar a su público. Sin embargo pese a su interesante análisis no relaciona este con los sermones que debieron existir en la biblioteca de la Javeriana colonial. El segundo estudio es el capítulo once *Vida de los santos y de las santas* (pp. 659-724) está dividido en cinco apartados. En el primero se habla del concepto y papel del santo tridentino y sus hagiografías. En el segundo habla sobre el retrato de un santo desde el barroco. Estas se caracterizaban porque presentaban al "santo profundamente relacionado con el lector o el oyente. Este era un medio de acercamiento a Dios, aunque la perfección de vida, los prodigios obrados por él y en su entorno, le alejasen a primera vista." En el tercero se habla de las vidas de los padres de la Compañía de Jesús y subraya que en la biblioteca colonial de la universidad Javeriana no existía ninguna obra de lo que Burrieza ha denominado "empresa editorial de la santidad de los jesuitas," Claros Varones. Este proyecto lo había iniciado en 1643 el jesuita Juan Eusebio de Nieremberg y lo continuaron Alonso de Andrade o José Cassani, con el título de *Varones Ilustres y Glorias del segundo siglo*. En el cuarto apartado habla de las vidas de otros santos y subraya que en el inventario de la biblioteca de la javeriana se encuentra el compendio *Vita & mores, spiritus, zelum & doctrina servae Dei Theresiae de Iesu in compendium redacta*. Su autor fue Fray Juan de Jesús María un carmelita descalzo. En el último apartado se dedica a explica sobre las mujeres

venerables y el concepto que se tenía de ellas. Creemos que esta monumental obra es un ejemplo que deberían seguir los otros estudiosos de los jesuitas en América Latina. Esto permitiría dos objetivos a saber: el primero comparar el acervo documental colonial que poseían las otras bibliotecas que dotaron los jesuitas en América Latina. El segundo constatar el proyecto intelectual humanístico que se propusieron realizar los jesuitas en las universidades y en los colegios erigidos a lo largo del periodo de la colonia hasta su expulsión de los territorios de portugueses en 1759 y de los territorios españoles en 1767.

Oxford/Bogotá — Jorge Salcedo S.J.

Lance Lazar, Working in the Vineyard of the Lord. Jesuit Confraternities in Early Modern Italy, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2005, Hardback, xv + 377 Pp, 13 Illus., $ 80.00, £ 40.00. ISBN 0-8020-8854-6.

During the defense of my doctoral thesis at the University of Toronto in 1995, John O'Malley and I enjoyed an extended discussion on whether or not the Jesuit activity with lay confraternities which I reported on in Naples in the sixteenth century qualified as collaboration with the laity in any sense that we might understand it today. I'm not sure whether we came to any definitive conclusion, but the conversation entertained the rest of the committee for a few minutes. Twelve years later as I sat in the back of the aula at the Thirty-Fifth General Congregation as we discussed a decree focusing on the future of Jesuit/lay collaboration (decree 6: Collaboration at the Heart of Mission), I saw even more clearly the need to study the nature of this early collaboration as a necessary historical context for the contemporary Society of Jesus.

While the Church and society have changed a great deal over the intervening centuries, the challenge of maintaining or even extending Jesuit spirituality and identity into many parts of the world remains the same, it has always been quite closely tied to an interaction with people who, while active in the world, seek to live the spirituality that helps Jesuits maintain their equilibrium while engaging that same world. Jesuits, of course, are not the unique workers in the vine-

yard of the Lord, and almost from the start they accompanied and were accompanied by dedicated laymen and women interested in collaborating in works of charity and devotion, and in living their faith lives as affected by the Spiritual Exercises. The experiences of the early Jesuits and their models for collaboration hold a great significance for the contemporary Society of Jesus as it responds to the Church of Vatican II with its call for a greater role for the laity.

We are fortunate that this field of study has been opened up so extensively by so many historians including now Lance Lazar in this work. His study provides the reader with a well-documented description of the interaction between the Jesuits, their elite benefactors, and the poor with whom they worked. It focuses not simply on the charity of poor relief but also the sense of popular (Jesuit-influenced) devotion, and the desire for religious reform that motivated each of these diverse classes. It is fortunate for Jesuits and their historians that Lazar chose to focus on Jesuit confraternity activity because unlike the Barnabites, Somaschans, or Oratorians "the Jesuits aimed for greater breadth, and their wider focus propelled them even further into the full life of communities." (p. 4) What he describes to us is a well-organized network of confraternities working with more independence from their religious Order sponsors than one would expect in the sixteenth century, but nevertheless remained inspired and influenced by the Jesuit spirituality that provided their underpinning.

While Lazar acknowledges the dominant historiographies of the period (e.g. examining poor relief as social control), he argues for "a methodology that accommodates human agency in all its messy inconstancy, and that posits complex actors who respond to a myriad of motivations, both internal and external, some of which they could recognize and others of which perhaps they could not." (p. 9) What follows is an analysis of three particular confraternities in Rome as well as the important first chapter which examines the parameters established by St. Ignatius in the first years of Jesuit activity with confraternities in Rome. Three elements emerge from Lazar's monograph that bear some significance for understanding the context of Jesuit/lay collaboration: The target of this activity was broad, extending to many diverse classes; the confraternities emphasized not only spiritual devotion, but also charitable activity and personal conversion; finally

the confraternities were not intended to be a Third Order after the fashion of the mendicant communities, but rather non-juridical associations that would provide ample autonomy while remaining identified with the Jesuits.

First, the Jesuits of the sixteenth century reflected the culture of their day in establishing organizations exclusive to the various classes of the period. That being said, Jesuits seemed interested in reaching out to a broad variety of classes (social, gender-related, and ecclesial) in order to reach all levels of society with their message of reform and renewal, of spiritual growth, and charitable action in the world. Thus, in Rome, "by the end of the sixteenth century they had expanded the formula to include professionals, merchants, and artisans." (p. 28) My own experience from research in Naples would add converted slaves, prisoners, and judges to this list of classes.

Lazar emphasizes the charitable nature of Jesuit confraternity activity in Rome in the late sixteenth century. In part this is because confraternities were often better known for their devotions and internal activities than their external ones. But the Jesuits appeared to take a holistic approach to their confraternity activities, and later to their Marian sodalities. "Predictably, much of the devotional advice and practice in Jesuit-influenced confraternities, and especially in Marian congregations, takes as its point of departure the Spiritual Exercises of Ignatius." (p. 134) From Favre's work with confraternities in Parma in 1540, through the full development of the Marian congregation in the seventeenth century, exercises such as the Examen, meditations on sin from the First Week, and other similar prayers were the hallmark of Jesuit confraternal activity. So much so that members of Marian congregations in Naples were admitted to the novitiate without the customary postulant retreat, the argument being that such members had already become accustomed to the prayer of discernment in the Exercises.

The considerable discussion and discernment over the possibility of a juridical tie between the Society of Jesus and a congregation of laity continues even into the present century. Nevertheless, the model of Jesuit confraternal activity at its inception sought to maintain the greatest possible autonomy for the lay organization. Lazar suggests that this may have originated from the Jesuits' own preference for mobility. "From the outset, when the peripatetic model of itiner-

ant preaching predominated in Jesuit practice, confraternities provided an ideal solution to a conundrum, whereby a relatively short period of evangelization had as its goal the preservation of the fruits over time ... the itinerant Jesuit could leave behind in lay hands an institution that would incarnate and perpetuate the zeal and fervour awakened during the Jesuit's presence." (p. 34) Even with the arrival of the Marian sodality in the more stable institution of a Jesuit college, and with its greater oversight from the Jesuit prefect, temporal affairs were still to be controlled by the lay adherents, and most of the daily organization left to its own officers. It appears that for motives of mobility and religious poverty, the first Jesuits sought to avoid juridical ties akin to a Third Order. Instead the ties remained strong at the level of spiritual direction and moral support. This relationship provided strong collaboration in works that essentially belonged to the confraternity but enjoyed the spiritual support of the early Jesuits. It also created a strong model for lay activity in the Church that would enjoy a juridical autonomy while remaining under the influence of the Jesuits.

A read of Lazar's monograph on a very narrow section of Jesuit confraternity activity in early Modern Italy, then, should provide ample food for thought for those struggling with the transmission of Jesuit mission and identity in a collaborative model today. It should stir musings not only for those who work with Jesuits in many different works, but also for Jesuits hoping to reach back to a historical context for understanding how they might relate to works that will essentially be shared with others.

New Orleans Mark A. Lewis S.J.

Walter S. Melion, The Meditative Art. Studies in the Northern Devotional Print 1550-1625, (Early Modern Catholicism and the Visual Arts Series, Vol. 1.), Saint Joseph's University Press, Philadelphia 2009. Hardback, 431 pp., $90.00, ISBN 978-091-610-160-2.

La Universidad St. Joseph de Filadelfia había hecho ya una serie de publicaciones sobre los grabados de la obra del jesuita Jerónimo Nadal, *Imagines Historiae Evangelicae*, con

sendos estudios del especialista Walter S. Melion. Ahora nos presenta en esta obra suya un estudio exhaustivo de los grabados que ayudan para la meditación, siguiendo los publicados en el siglo XVI y principios del XVII, como indica en el subtítulo: Studies in the Northern Devotional Print 1550-1625. Además, éste es el primer volumen de una nueva serie que promete ser muy interesante, ya que es el primero de las publicaciones: *Early Modern Catholicism and the Visual Arts Series, Vol. 1.*

El P. Jerónimo Nadal S.J. (1507-1580) decía que mientras que en la primitiva Iglesia se requería un estilo sin arte, para dar claramente a entender que el poder del Evangelio no se debía a la persuasión humana, ahora lo apropiado era exaltar con todas las artes humanas lo establecido sobre fundamentos divinos.[1] El ejemplo de San Ignacio de Loyola era significativo: en su libro de los *Ejercicios Espirituales*, al comienzo de cada meditación o contemplación sugiere la *Composición de lugar*, que es una recreación imaginativa del sitio en que tiene lugar el misterio de la Vida de Cristo que se va a contemplar, o incluso del tema más abstracto que se propone para la meditación. Parece que esta *Composición de lugar* ignaciana se encontraba ya en la *Vita Christi* del cartujano Ludolfo de Sajonia, que leyó Ignacio en Loyola durante el tiempo de la recuperación de la herida recibida en Pamplona. Ignacio no sólo se contentaba con formarse una imagen mental de lo que se proponía meditar, sino que acudía a la imagen gráfica, al cuadro o a la estampa devota. Escribe el P. Bartolomé Ricci que San Ignacio, "...aunque ayudado por el Espíritu Santo, había recibido el don insigne de la contemplación, sin embargo siempre que iba a meditar los misterios de la Vida de Cristo Nuestro Señor, miraba poco antes de la oración las imágenes que para este objeto tenía colgadas y expuestas cerca de su aposento."[2]

Este fue el método empleado por los primeros jesuitas, que leían y recomendaban las Meditationes Vitae Christi, atribuidas a San Buenaventura, pero escritas hacia 1300 por su hermano en religión Giovanni de Caulibus. Aunque no se dieron cuenta de ello, este libro fue la fuente remota del mé-

1 Nadal 4, pp.831-833.

2 Citado por Alfonso Rodríguez G. de Ceballos S.J. en la Introducción a la edición de: Historia Evangélica, El Albir (ed.), Bercalona 1975, p. 8.

todo de contemplación de la vida de Cristo en los Ejercicios transmitido a través de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y probablemente a través de otros libros dentro de la tradición de la *Devotio Moderna.*[3] Así vemos cómo encaja este uso de las imágenes en el ambiente espiritual del tiempo de San Ignacio. De acuerdo con la tradición de la *Devotio Moderna,* los Ejercicios no ponen al ejercitante tanto frente a un texto, como ante una escena o imagen. Esta práctica es, por tanto, la que estudia Walter S. Melion en la espiritualidad del siglo XVI en los Países Bajos, que dio origen a los grabados que se estudian en esta obra.

Esta obra de Walter S. Melion está compuesta por nueve estudios sobre grabados que sirven de instrumento para la oración meditativa. Cada capítulo estudia un grabado, o una serie de grabados, que tratan de un tema relacionado con la vida espiritual. A su vez, estos grabados son parte de series más completas que describen aspectos de la historia de la salvación, y más frecuentemente de la Vida de Cristo. Son imágenes que tienen en sí mismas la capacidad de ilustrar el entendimiento y mover nuestros sentimientos, de modo que sirvan como apoyo a la oración meditativa a través del arte. Son un medio de ayudar al alma, que se decide a entrar en el misterio de la oración, facilitándole el acceso a la vida de Cristo redentor.

La perfección formal de estos grabados está asegurada por los nombres de los artistas que los hicieron. Son los grabadores que trabajaron en Amberes, Haarlem y Ámsterdam entre 1550 y 1625: Philip Galle, Hendrick Goltzius, Boetius à Bolswert, y los hermanos Jan, Hieronymus y Antoon Wierix, entre otros. Ellos grabaron los diseños hechos por Crispin van den Broeck y Gerard van Groeningen, junto con los grandes colaboradores humanistas Arias Montano, Nadal, Model y Cornelis Shonaeus. Las razones que movieron a Walter S. Melion a seleccionar los grabados de este período, como explica en el estudio introductoria, fueron las siguientes: primero, la preocupación de promover las imágenes religiosas en su función formativa para la meditación, siguiendo al Concilio de Trento; segundo, la influencia de los jesuitas, que tomaron a las imágenes como medios para fomentar la

3 John W O'Malley S.J., Los Primeros Jesuitas, Bilbao 1993, p. 325.

vida espiritual de ese tiempo; tercero, la preeminencia de Amberes, y en parte también de Haarlem y Ámsterdam, en el arte de la producción de grabados de altísima calidad en ese tiempo; cuarto, el desarrollo de las series de grabados publicados entonces en libros de los impresores Christofer Plantin y Martinus Nutius, entre otros.

En el capítulo primero estudia Walter Melion la obra del genial teólogo y humanista Benito Arias Montano, titulada *Divinarum Nuptiarum Conventa et Acta*, realizada en 1573/74, junto con el *Christi Iesu vitae admirabiliumque actionum speculum.* Consiste en escenas alegóricas que narran el camino del alma cristiana hacia Cristo, y a partir del grabado 20 las escenas más importantes de la misma vida de Cristo, hasta el grabado 37, en que comienza la serie de grabados que ilustran la obra de Arias Montano titulada *Humanae Salutis Monumenta.*

En esta última parte se puede advertir que los grabadores son otros (Jan Wierix en la mator parte de ellos). El diseñador Gerard van Groningen, que trabajaba íntimamente unido al humanista Arias Montano, proporcionó los dibujos al grabador Philips Galle en Amberes, para los 36 primeros grabados. La profundidad teológica de la obra de Arias Montano es ampliamente descrita por Walter Melion, que sabe unir al saber teológico de su pensamiento la sensibilidad para estudiar los bellos grabados de estas obras. Así Walter Melion sigue el proceso de acercamiento a Dios, desde los grabados alegóricos del Antiguo Testamento, hasta las escenas de la Vida de Cristo, por las que el alma cristiana pasa del temor a Dios hasta el amor más puro. La belleza de la diversidad de estilos en los grabados ayuda a acompañar ese camino hasta el final del proceso espiritual.

El capítulo segundo trata de la gran obra del jesuita Jerónimo Nadal *Annotationes et Meditationes in Evangelia.*[4] Este capítulo se centra en la parte de la obra de Nadal que trata de la Resurrección de Cristo hasta su Ascensión al Cielo, concretamente de los grabados del 2.1 al 2.17. Precisamente la misma St. Joseph's University Press publicó una traducción inglesa de esta parte de la obra de Nadal sobre la Vida

4 Fernando Gª Gutiérrez S.J. Los Grabadores Flamencos de los siglos XVI y XVII y la Compañía de Jesús, en: AHSI 73/2004, pp. 89-119.

de Cristo, con un estudio introductorio de Walter S. Melion.[5] Ésta es la parte de la Vida de Cristo que confirma la promesa de la salvación alcanzada a través del Misterio Pascual, que culmina con la Resurrección. Después de pasar el alma por la contemplación de los sufrimientos de la Pasión y Muerte del Señor, la contemplación de su Resurrección la conforta con la visión de los misterios de gloria que le aseguran la salvación adquirida por el Salvador. La belleza de los grabados que ilustran este capítulo es muy grande: en el primero aparece la página del comienzo de esta obra de Nadal, y a continuación la visión de la Resurrección del Señor. Después siguen los grabados con los episodios de su Vida Gloriosa, entre los que destaca la primera aparición, que es a su Madre la Virgen: esta aparición, que no está en el Evangelio, la toma Nadal del libro de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola, donde está puesta como la primera meditación de la Semana de Gloria en la Vida de Cristo. La perfección de los grabados es la propia de los hermanos Hieronymus, Antoon y Jan Wierix, que son los grabadores de todas estas escenas. La perfección en la ejecución del grabado es enorme, tanto que se hace notar en comparación con las obras de otros grabadores flamencos de su tiempo.

El capítulo tercero trata de los seis grabados que ilustran la obra de Antonius Sucquet *Via Vitae Aeternae*, publicada en 1620 en Amberes. Estos grabados ilustran las facultades del alma (la memoria, la razón, la conciencia, el corazón y la voluntad), que están llamadas a elaborar escenas que muestran la formación cognitiva del alma cuando se entrega a la meditación y la contemplación. El grabador es Boetius à Bolswert, que ciertamente se dejó iluminar y aconsejar por Sucquet, que le daría las ideas para la realización de los grabados. Éstos tienen la perfección de toda la Escuela Flamenca de aquel tiempo, y reflejan la espiritualidad que anima para la ayuda devocional de los orantes, que se apoyaban en ellos para su contemplación. Sucquet explica que el alma contemplativa tiende a mover su voluntad con las realidades que ha visto y que tiene ya en el corazón, para lo que es una ayuda inestimable la visión de las escenas representadas en los grabados de Bolswert. Para esto se ayuda con imágenes

5 Jerome Nadal, Annotations and Meditations on the Gospels. Volume III: The Resurrection Narratives, F.A. Homann S.J. (ed.), Philadelphia 2005.

de la Vida de Cristo y de realidades sobrenaturales, que han sido descritas en los grabados. De aquí se deduce la importancia que tienen los grabadores, al expresar las ideas que los autores de la vida espiritual les comunican. Estas escenas unen perfectamente las ideas más abstractas con la visión real de Cristo, que lleva al alma por estos caminos de la contemplación. Una belleza especial aparece en el último grabado, *La ermita en el bosque del alma.*

En el capítulo cuarto presenta Walter Melion a *San José como un devoto artesano en la espiritualidad jesuita de final del siglo XVI.* Este capítulo muestra la infancia de Cristo, representada en dos series de grabados. San José es la figura preeminente en dos series devocionales de grabados, que se consideran de las más significativas en las escuelas de grabados del norte de Europa: *Iesu Christi Dei Domini Salvatoris Nostri infantia,* debida a la inspiración y grabación de Hieronymus Wierix (Amberes, entre 1600 y 1610), y *Vita Virginis Maríae,* debida a la inspiración y grabación de Hendrick Goltzius (Haarlem, entre 1593 y 1594). Estos dos grabadores trabajaron en íntima conexión con los jesuitas, y cuando Goltzius no aceptó la realización de los 153 grabados de la obra de Nadal *Adnotationes et Meditations in Evangelia,* los hermanos Wierix aceptaron la realización de ella. En estas dos series se puede apreciar el estilo distinto de sus autores: los excepcionales diseños lineales de Hieronymus Wierix, y el estilo más inclinado a las escuelas alemana, toscana y veneciana de Goltzius. Los jesuitas promovieron la devoción a la Infancia de Jesús, y esto hizo que los dos grabadores realizaron obras de inestimable valor estético y devocional sobre este tema. La finalidad de Walter Melion al presentar a San José en estas dos series de grabados es mostrar el trabajo devocional de José, junto a Jesús y Maria, como aparece en obras de los jesuitas como On the Life and *Praises of the Virgen Mother of God* (1588), las *Notes on Gospel Readings* (1591), y las *Annotations and Meditations de Nadal* (1595). Después de un primer grabado como título de Hieronymus Wierix, y de dos grabados del Niño Jesús con su Madre, siguen nueve grabados de Hieronymus Wierix sobre los trabajos de Jesús, niño y joven, que desarrolla bajo la mirada y la ayuda solícita de José y de María. A continuación vienen cuatro grabados simbólicos de Goltzius (la Diligencia, el Trabajo, la Opulencia y el Descanso), y después otros grabados

del mismo Goltzius sobre escenas de la Vida de la Virgen relacionadas con la infancia de Jesús. A continuación otra vez vienen cuatro grabados de Hieronymus Wierix relacionados con la Vida de la Virgen. Esta selección de grabados presenta los pasos de acercamiento a Dios, siguiendo los pasos de la Infancia de Jesús, como un ejemplo a seguir, según el modelo de San José. El capítulo quinto es una presentación del grabado de *La Trinidad*, hecho por Hieronymus Wierix siguiendo un diseño de Crispin van den Broeck. Es una variante de la pintura conocida como *El Trono de la Misericordia*, en la que El Padre tiene en sus brazos el cuerpo muerto de Cristo, ante la presencia del Espíritu. Ángeles que portan la cruz, los lienzos, etc. completan la escena. Todos tienen un aspecto dolorido en sus rostros. Dos grabados más del mismo tema de la Trinidad, hechos por Hieronymus Wierix, completan el estudio de la obra de Crispin van den Broeck. Al comienzo está la reproducción de este grabado, coloreado por Georg Mack el Viejo. Este grabado de la Trinidad fue un modo de acercamiento a la mentalidad protestante, ya que es un icono admitido por todos, y pudo así ser puente de contacto después de la promulgación del culto a las imágenes en el Concilio de Trento. Tiene por tanto este grabado un sentido ecuménico.

El capítulo sexto estudia los grabados realizados por Hieronymus y Antoon Wierix sobre los *Septem Psalmi Davidici* en 1608. Constan de pequeñas escenas de la Pasión del Señor, en medio de una serie de dibujos de temas arquitectónicos, florales, geométricos, etc., que enmarcaban dibujos hechos con frases continuadas a manera de guirnaldas. La decoración, muchas veces exagerada y de un gusto dudoso, parece que proviene de una costumbre monástica de elaborar una serie de decoraciones con las palabras de los salmos en forma de *cadena*, que movieran más al arrepentimiento del corazón. La selección termina con el grabado de Hieronymus Wierix que describe la *Agonía de Cristo en el huerto*. Las escenas de la Pasión estaban encaminadas a mover a contrición por los pecados ante los dolores de la Pasión de Cristo.

La Adoración de los Magos (1605) es el tema escogido por Walter Melion para el capítulo séptimo. Aquí hace la exaltación de la técnica insuperable de Goltzius en el arte del grabado. Y lo hace comparándolo con otros grabados suyos, e incluso con los de otros artistas de la misma época. Con-

cretamente en el último de los grabados presentados en este capítulo, se puede apreciar el parecido con el mismo tema de *La Adoración de los Magos* en un grabado de Hieronymus Wierix (de la serie de las *Annotationes et Meditaciones in Evangelia* de Nadal), del que pudo haber recibido cierta influencia.

Finalmente, para el capítulo octavo ha seleccionado Walter Melion la obra de Otto van Veen *Cargando con la cruz*. Se trata de un gran cuadro (214 x 152 cm.), pintado en 1610 para la Colegiata de Saints Michael y Gudule, en Bruselas. La presentación de esta pintura tiene por finalidad el mostrar la relación que existe entre esta obra y la de grandes grabadores al describir esta escena de Cristo llevando la cruz camino del Calvario. Melion estudia, con la profundidad que le caracteriza, la posible relación de esta obra de Otto van Veen con la de los grandes grabadores del norte de Europa, que tomaron a este pasaje de la Pasión de Cristo como tema de sus obras. Entre ellos presenta a Herman Jansz, Martin Schongauer, Hieronymus Wierix, y Theodoor Galle (en cuatro grabados). Presenta también unos grabados simbólicos de Otto van Veen, en los que presenta la necesidad de tomar la cruz en el camino del seguimiento de Jesús para llegar a Dios. Un Epílogo pone fin a esta original obra de Walter S. Melion, en que presenta varios grabados como ayuda para la meditación contemplativa. Lo hace por medio de un artículo titulado *Eros and Imitation in Hendrick Goltzius's Annunciation from the Life of the Virgin*. Su originalidad se pone de manifiesto una vez más, al tiempo que expresa su gran sensibilidad artística, su conocimiento de la historia de los grabados, sobre todo en los Países Bajos, y su mismo saber teológico. No cabe duda que esta obra *The Meditative Art* es un medio riquísimo de entender la ayuda que los grabados aportan para la meditación y la contemplación. La misma contemplación visual de estos grabados nos persuade de que es una forma de meditación en sí misma, y una manera de enriquecimiento espiritual que resulta necesario para acercarnos a Dios. Así, no nos extraña que Herbert L. Kessler, de la Johns Hopkins University, diga que "Walter Melion's *The Meditative Art* is the most important book about the ralationship of art and theology of this generation."

Sevilla Fernando Gª Gutiérrez S.J.

Paul F. Grendler, The University of Mantua, the Gonzaga & the Jesuits, 1584-1630, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2009, XXI, 287 pp., Ill., $ 60.00, ISBN 978-0-8018-9171-7.

Does a university that endured barely half a dozen years deserve a full-length academic study? In the case of Paul Grendler's monograph on the Peaceful University of Mantua in the early seventeenth century, the answer is a resounding yes. Grendler artfully weaves together the story of the Jesuit order with that of the Gonzaga family to show how both sides benefited from the creation of a university in Mantua between 1625 and 1629. The author's familiarity with schools and universities in Renaissance Italy allows him to explore and explain the significance of this peculiar institution with authority and admirable clarity. He correctly notes that while a university with both lay professors and Jesuits was common in Germany, such an arrangement was quite unusual in Italy; indeed, the well-documented story of the Jesuits' expulsion from Padua is much more common.

The opening chapter provides an overview of the political and economic context of the duchy of Mantua as well as the Jesuits' failed attempts to establish universities in Messina, Torino, Catania, and Padua. Chapters 2 and 3 explore the Jesuit presence in Mantua, noting the key role of Saint Luigi Gonzaga in binding his family and his order together, as well as narrating the creation of a Jesuit college (1584) and a Jesuit university (1624) under Gonzaga sponsorship. Chapters 4 and 5 consider the lay professors of law and medicine, especially the colorful legist Giacomo Antonio Marta and the medical professor Fabrizio Bartoletti. The foundation of the university, and a very brief analysis of students' identity, constitutes Chapter 6. The teaching of medicine and law by lay professors is discussed in Chapter 7 and complemented by similar treatment of Jesuit professors in Chapter 8. The final chapter documents the closure of the university as a result of plague, a succession crisis, and a brutal sack of the city.

Although the University of Mantua was forced to close after just a few years, it achieved several notable distinctions during its brief tenure as an "innovative institution" (p. 250). The first professorship of chemistry and the first description

of the symptoms of angina pectoris both occurred in the faculty of medicine, while the university's star professor of law challenged existing theories of jurisprudence and simultaneously spied on behalf of the English monarch James I. It is clear from Grendler's description that the erudite, pious, and ambitious Duke Ferdinando Gonzaga was the driving force behind the creation of the university. Indeed, one of the strengths of this book is its analysis of the Gonzaga family and its desire to expand its prestige and its holdings. Ever the cautious scholar, Grendler draws a clear distinction between what the extant documents reveal and what is only supposition and conjecture, as when he discusses the motivation of Duke Ferdinando in creating a university.

Readers of this journal will find those chapters dealing with the Jesuits to be the most compelling, esp. chapters 2, 3, 6, and 8. Some of the background information about the Society (e.g., Jesuit attempts to enter Italian universities [14-23] or the biography of Luigi Gonzaga [41-48]) will already be familiar, but Grendler's thoughtful discussion of negotiations between Jesuits and Gonzagas as well as his analysis of the Jesuit professorships in Mantua provide much new information. As in his earlier works, Grendler utilizes both archival sources and published studies to reconstruct the world of early modern Italian education.

The book is targeted at a scholarly audience but accessible to upper-level students thanks to the illustrations, maps, genealogical trees, biographical appendix of Jesuit professors, and explanations of sometimes obscure terminology. We learn less about the students at the university than one might expect; on the other hand, the sources about faculty achievements and about university administrative matters are far more abundant. The book illuminates a period of Italian history that is often overlooked; in doing so, it rescues the history of a short-lived but significant institution.

Lowell, Massachusetts Christopher Carlsmith

Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit, Peter Claus Hartmann, Alois Schmid (eds.), (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte Beiheft 34) Verlag C.H.Beck, München 2008, Hardback, pp. 253, Ill. € 38.00, ISBN 978-3-406-10675-0.

China und Bayern standen sich in der Frühen Neuzeit keineswegs als ebenbürtige Partner gegenüber. Das Kaiserreich China war mit seinen über 100 Millionen Einwohnern das größte Reich der Welt. Das Herzogtum Bayern umfasste gerade einen Prozent dieser Bevölkerung. Es konnte auch kaum jemand in China mit dem Namen Bayern etwas anfangen – umgekehrt hingegen schon. Dessen waren sich Peter Claus Hartmann und Alois Schmid, Veranstalter der Tagung China, Bayern und die Shandongprovinz in der Frühen Neuzeit vom 16. November 2007 bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften, auch bewusst. Gewicht hatten dabei weniger direkte Beziehungen, die lediglich der Beitrag von Gabriele Greindl über die Briefe des bayerischen Herzogpaares 1617 an den chinesischen Kaiserhof thematisieren, die in Edition und Übersetzung vorgelegt werden (S. 119-151). Im Zentrum des ganzen Bandes steht vielmehr die Frage der Vermittlung des Reiches der Mitte in Bayern, und wie sie über verschiedene Medien durch die Gesellschaft Jesu geschah. Der Orden mit seiner weltweiten Ausdehnung und seiner Missionstätigkeit führte das katholische Herzogtum in globale Dimensionen und verhalf ihm damit gegenüber den reformatorisch geprägten Landesherrschaften zu singulärer Attraktivität.

Peter Claus Hartmann erklärt in einer einführenden Beschreibung des Aufbaus und der Organisation der Gesellschaft Jesu (S. 1-10), warum diese im 17. und 18. Jahrhundert das Monopol des Wissenstransfers zwischen Übersee und Europa innehatte. Dabei brachten die Jesuiten nicht nur China in die bayerischen Dörfer, sie brachte auch europäisches Wissen nach China und veröffentlichten dort zahlreiche Bücher in chinesischer Sprache. Hartmann bezeichnet fälschlicherweise Matteo Ricci als ersten Hofastronomen, was erst Adam Schall von Bell 1645 unter dem ersten Kaiser der Qing-Dynastie wurde. Kristallisationspunkt für Bayern war dabei der in Landsberg am Lech/Bayern geborene Jesuit Ignaz Kögler (1680-1746), der in China zum Leiter des

astronomischen Amtes, Vizepräsidenten des Ministeriums der Riten und zum Mandarin II. Klasse avancierte. Xi Sun zeigt in einer Kurzbiographie (S. 11-21), wie Kögler dank seiner astronomischen und mathematischen Kenntnisse während des Ritenstreites das Vertrauen der Kaiser gewann und beim Empfang der päpstlichen Gesandten eine wichtige Rolle spielte.

Stefan W. Römmelt bringt in seinem Artikel über frühneuzeitliche Chinakenntnisse in Bayern (S. 73-97) die Herausforderung der gegenseitigen Beziehungen auf den Punkt, indem er ein kalligraphisches Blatt aus der deutschen Übersetzung von Riccis bzw. Trigaults Chinabericht vorstellt: In zwei barocken Medaillons stehen in chinesischen Schriftzeichen die Namen von Jesus und Maria. Die Jesuiten wollten damit die Kompatibilität von chinesischer Kultur und Christentum zum Ausdruck bringen, und dass China in Bayern nur wahrgenommen werden konnte, wenn die Berichte darüber europäischen Denk- und Wahrnehmungsmustern angepasst wurden. Die Herausforderung der interkulturellen Begegnung, die durch das Christentum zusammengehalten werden soll, kann treffender nicht verdeutlicht werden. Römmelt verharrt aber auf den folgenden Seiten in einer Aufzählung der in Bayern veröffentlichten China-Publikationen, weist aber überzeugend nach, dass das kleine Bayern mit den Druckorten München und Augsburg eine wichtige Station der Vermittlung von Chinaberichten für Europa und besonders für den deutschsprachigen Raum wurde.

Claudia von Collani untersuchte das Chinabild auf Jesuitenbühnen in 30 Dramen im 18. Jahrhundert, zu einer Zeit, da die Mission ihren Zenit bereits überschritten hatte. Sie thematisieren die politischen Wirren um den Dynastiewechsel von den Ming zu den Qing 1644, wobei es zumeist um christlich-chinesische Beamte ging, die trotz gesellschaftlicher Nachteile ihrem alten Herrn die Treue hielten; die authentische Geschichte einer Familie, die sich in den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts massiven Verfolgungen ausgesetzt sah, da sich die christlich gewordenen Familienmitglieder nicht zu einem Widerruf des Glaubens bewegen ließen; und schließlich Themen aus der chinesischen Frühzeit vor der Ankunft von Missionaren, in denen Regenten ihrem angeborenen Gewissen folgend eine gerechte Herrschaft ausübten. Das chinesische Volk wird dabei in idealisieren-

den Zügen gezeichnet, wobei dem Volk ein sehr hohes moralisches Bewusstsein attestiert wird. Damit wurde es in Europa zum Vorbild, weil es nichts anderes mehr benötigte als die Verkündigung des Evangeliums, was bezeichnenderweise ganz dem Chinabild Matteo Riccis entspricht.

Walter Demel untersuchte das China-Bild (S. 189-229) im Welt-Bott, einer breit gestreuten Veröffentlichung von jesuitischen Missionsbriefen des 18. Jahrhunderts. Diese vermitteln ein grundsätzlich positives Chinabild, das aber im Gegensatz zu den wenig vorher erschienen lèttres édifiantes von einigen Schattierungen durchzogen ist. Es ist die klare Tendenz feststellbar, dass sich die Briefschreiber im Laufe des 18. Jahrhunderts vom positiven Apriori Matteo Riccis lösten und auch über Armut, Korruption, Müssiggang, die Unfähigkeit, die Bevölkerung zu ernähren, und über Kindstötung informierten. Hat sich die wirtschaftliche und soziale Situation inzwischen verschlechtert? XinLi Liu gibt in seinem Vergleich landwirtschaftlicher Verhältnisse zwischen Bayern und Shandong (S. 153-182) keine Hinweise darauf. In drei Teilen stellt er die Situationen von freien Bauern, Pächtern und Bediensteten in den beiden Regionen einander gegenüber, in denen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nach kriegsbedingten Verwüstungen das gesellschaftliche Leben wieder aufgebaut werden musste. China begünstigte Besitzlose, teilte ihnen Ödland zu, befreite sie vorübergehend von den Steuern und machte sie zu freien Bauern, die bald den Hauptanteil der Bevölkerung, nämlich 59,4 Prozent ausmachten. In Bayern hingegen wurden die hofmärkischen Grundherren gefördert und nicht die freien Bauern, deren Anteil lediglich 4 Prozent betrug. Im Gegensatz zu China waren dort 96 Prozent der Bauern Pächter. XinLi bietet ein interessantes Bild der chinesischen Wirtschaft und der Politik der Qing-Dynastie, die den Mittelstand sicherte. Eine latente Parteinahme für China ist ihm nicht abzusprechen. Das schmälert den Wert des Beitrags nicht, der ein wertvolles Zeugnis interkulturellen Austauschs in der Gegenwart darstellt. Der Tagungsband bietet aufschlussreiche Ergebnisse von Einzelstudien, die weiterführende Informationen über die Wahrnehmung Chinas in Europa bieten – ein Buch mit lesenswerten Beiträgen.

IHSI

Paul Oberholzer S.J.

Michela Catto, Guido Mongini, Silvia Mostaccio, Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia, (Biblioteca di Nuova Rivista Storica 42), Società Editrice Dante Alighieri, Italia 2010, Paperback, 132 pp., € 16,50, ISBN 978-88-534-342-4

Dire che sui gesuiti in genere e sulle loro missioni in particolare si è scritto molto sarebbe un truismo... Inizialmente erano i membri della Compagnia di Gesù che seguendo le direttive dei loro superiori, si adoperarono a scrivere la storia dell'Ordine per conservarne la memoria, costruendo e rafforzando in questo modo una vera e propria identità gesuitica – garanzia della continuità e di una particolare qualità delle loro azioni. Non sorprende quindi che già pochi decenni dopo l'approvazione pontificia del 1540 videro la luce i primi volumi della storia della Compagnia. Quasi contemporaneamente nacque anche un altro genere letterario – la letteratura antigesuitica – opera dei nemici dell'Ordine ignaziano, considerato o troppo ricco, o troppo influente, o in ogni caso scomodo e pericoloso dal punto di vista di chi esercitava questo tipo di scrittura. Durante alcuni secoli, questi due correnti storiografiche esistevano parallelamente, come testimoniano le numerose pubblicazioni segnalate nell'undicesimo volume del monumentale *Sommervogel* (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t. 11: Histoire. Documents relatifs à la Compagnie dans les diverses pays du monde, Pierre Bliard [ed.], A. Picard, Paris 1932) e nella Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus di László Polgár (t. 1-3, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1981-1990).

La lettura di quest'ultimo repertorio (in particolare dei suoi supplementi pubblicati una volta all'anno dalla nostra rivista, attualmente a cura di Paul Begheyn S.J.), mostra un nuovo fenomeno verificatosi durante gli ultimi decenni: a differenza dei primi secoli (escludendo la letteratura esplicitamente antigesuitica), sono sempre più numerosi gli autori non gesuiti che si occupano dei temi in qualche modo legati alla storia della Compagnia o comunque basati sui documenti relativi ad essa. Un fenomeno interessante, a molte facce, e di cui frutti sono moltissime pubblicazioni in varie lingue. Un fenomeno pero non solo bibliografico, ma soprattutto storiografico, in quanto significa il cambiamento degli approcci seguiti fin'ora. Il presente libro s'iscrive in questa

corrente storiografica che ormai non conviene neanche chiamare nuova, visto che data da alcuni decenni fa'.

Le origini del volume sono da cercare nei due importanti eventi che ebbero luogo in aprile 2008 (cfr. p. 1, n. 1): il 7 di questo mese la Biblioteca Erik Peterson di Torino ospitò un seminario dedicato alla discussione di due pubblicazioni recenti sulle missioni gesuitiche; il 22 dello stesso mese invece, presso European University Institute di Fiesole si tenne un *workshop* organizzato da Antonella Romano, intitolato Early Modern Mission in Global Perspective. Il presente libro contiene alcuni interventi presentati durante questi due incontri; più precisamente, esso si presenta sotto la forma di un dossier composto da quattro articoli e due interventi presentati durante la discussione, preceduti da un'introduzione e seguiti dai brevi profili bibliografici degli autori che chiudono il volume. Come accennato sopra, il tutto sulla scia del *désenclavement* (l'approccio storiografico proposto nel 1995 da Luce Giard e ricordato nel 1999 da Pierre-Antoine Fabre e Antonella Romano nella Revue de Synthèse). Questa volta, una tale metodologia è applicata al tema delle missioni gesuitiche viste nella prospettiva della globalizzazione.

Nell'introduzione Michela Catto e Guido Mongini (Missioni e globalizzazioni: l'adattamento come identità della Compagnia di Gesù, p. 1-16) si soffermano sull'accomodatio ossia l'adattamento gesuitico – una caratteristica della Compagnia di Gesù che ebbe delle conseguenze non solo per il suo lavoro missionario, ma per il resto delle sue complesse vicissitudini. Le origini di questo particolare modo di essere e di operare sono da cercare nel Principio e fondamento degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola che raccomanda di utilizzare tutto ciò che possa servire all'ultimo scopo dell'essere umano: la gloria di Dio, e di separarsi da tutto ciò che non facilita di raggiungere questa finalità.

Silvia Mostaccio (Compagnia di Gesù e prima modernità: lo storico e l'arte dell'approccio comparativo, p. 17-30) riflette sull'identità dei gesuiti la cui ricerca si svolse spesso nei tempi di crisi e di difficoltà interne ed esterne dell'Ordine. La lunga strada fu percorsa dai membri della Compagnia per elaborare la loro visione di se stessi, della Chiesa e del loro mondo. Studiarla oggi nell'ottica del *désenclavement* diventa oggi interessante per molti storici che si occupano dell'epoca moderna.

L'autore del secondo articolo (Gesuitomania. Studi recenti sulle missioni gesuitiche, 1540-1773, p. 31-59), Emanuele Colombo, presenta dieci studi recenti sulle missioni della Compagnia non solo come frutto di una vera e propria mania di scrivere sui gesuiti (la gesuitomania), ma soprattutto come esempi di varie tendenze della storiografia contemporanea che si sforza di comprendere il passato a partire dalle fonti gesuitiche. In questo senso, il suo articolo rappresenta anche una preziosa rassegna bibliografica.

Per quanto riguarda l'essai de Fabrizio Melai, (Elementi di una ricerca sulla mitologia e la sociologia dei gesuiti paraguaiani in esilio in Italia, 1767-1814, p. 61-78), il suo tema principale è il mito delle riduzioni di Paraguay, ossia una costruzione storiografica operata dai gesuiti per rafforzare la loro identità e così assicurare la loro sopravivenza nel difficile contesto dell'esilio dalle missioni e della soppressione della Compagnia che patirono alla fine del Settecento.

L'ultimo articolo: „Glocal" Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the XVII and XVIII Centuries (p. 79-104) è l'opera di Paolo Aranha. Sull'esempio di alcuni episodi relativi alla controversia sui riti malabarici, lui mostra come il concetto di glocalization (sintesi tra global e local; concetto introdotto nell'ambiente di studi economici negli anni 1980 e applicato più tardi alle scienze sociali) serve da strumento per studiare la storia missionaria sotto una luce nuova. In questo senso, la sua proposta vale ben più che solo arricchire il vocabolario dei specialisti dei gesuiti chiamati da Pierre-Antoine Fabre qualche pagina più avanti *jésuitologues* (p. 105). Qui si tratta di proporre un nuovo paradigma allo studio delle missioni e alla storia tout court, nell'intenzione di superare i classici standard storiografici presenti in queste discipline.

Dopo i quattro articoli, vengono gli interventi di Pierre-Antoine Fabre (Critique de la globalisation et histoire des missions d'évangélisation Trois propositions, p. 105-116) e di Antonella Romano (L'universalismo della missione cattolica come fenomeno globale? Gesuiti e mondo moderno, dieci anni dopo, p. 117-124) pronunciati durante la discussione. Il loro scopo non è tanto di offrire uno sguardo riassuntivo quanto di mostrare le nuove prospettive di ricerca e di studio seguendo la strada percorsa durante gli ultimi anni da tanti storici che hanno voluto consacrare il loro lavoro agli

argomenti legati alla storia della Compagnia di Gesù e in particolare delle sue missioni. Le prospettive così promettenti lasciano sperare che altri frutti del loro lavoro verranno alla luce. Proficiant!

ARSI Robert Danieluk S.J.

De Constantinople à Athènes, Louis Petit et les Bollandistes. Correspondance d'un archevêque savant (1902-1926), Présentation, édition et commentaire par Bernard Joassart, (Tabularium Hagiographicum 6), Société des Bollandistes, Bruxelles 2010, Paperback, 183 p., € 45.00, ISBN 978-2-87365-025-4.

En ouvrant le nouveau livre de Bernard Joassart on peut s'étonner de son affirmation de la page 23: « Les hagiographes de Bruxelles n'ont jamais considéré leur histoire comme une priorité de recherche ». Une telle affirmation n'est plus pertinente depuis que son auteur a lancé, en 2002, la série Tabularium Hagiographicum dont voici le sixième volume (cf. les comptes rendus des cinq premiers volumes: AHSI 146/2004, p. 463-465; 148/2005, p. 483-484; 151/2007, p. 206-207; 158/2010, p. 578-580). Le but de la série est, rappelons-le, de documenter l'histoire de l'hagiographie critique, notamment le rôle joué par les membres de la Société des Bollandistes.

Dans cet ouvrage, le lecteur découvrira un chapitre de la longue histoire du célèbre atelier hagiographique: la collaboration entre Hippolyte Delehaye (1859-1941) et Louis Petit (1868-1927), tous les deux chercheurs passionnés et érudits reconnus dans le domaine des études byzantines.

Le premier était bollandiste et n'a certes pas besoin d'être présenté aux lecteurs initiés à l'histoire de l'hagiographie, d'autant plus qu'il est le « héros » d'une monographie de la plume même de Bernard Joassart (Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme, 2 vol., Société des Bollandistes, Bruxelles 2000).

Louis Petit était assomptionniste. Envoyé en Turquie en 1895, il y dirigea un centre de recherche qui deviendra plus tard l'Institut Français des Études Byzantines. Par la suite, de 1912 à 1926, il sera archevêque latin d'Athènes.

De dimension modeste (183 pages), mais soigneusement préparé, le livre suit fidèlement les pas de ses aînés de la série Tabularium, étant construit selon les mêmes principes: une introduction permettant d'entrer dans le sujet (p. 9-34) y précède le dossier documentaire (p. 45-174), tous les deux dûment annotés (634 notes en tout) et suivis d'un index onomastique.

Le volume s'ouvre par une présentation des deux protagonistes et de leur place dans le domaine des études byzantines. Ainsi introduit dans le sujet et renseigné sur les deux personnages en question, le lecteur trouve à sa disposition 69 de leurs lettres: 53 de Petit et 16 de Delehaye (une lettre de Petit, qui ouvre le dossier, adressée à un autre bollandiste, Frans Van Ortroy, est la seule exception dans cette correspondance à deux voix). Écrites entre janvier 1903 et juin 1926, elles permettent de suivre le fructueux échange entre les deux savants, à l'époque où Petit mettait en chantier des projets de première importance, tels que la Bibliographie des acolouthies grecques (publiée dans la série bollandienne Subsidia Hagiographica en 1926) ou encore l'inachevée Bibliotheca hagiographica neograeca. Un autre intérêt de l'ouvrage est d'éclairer le lecteur sur les conditions de travail de deux érudits. Bref, le livre constitue un apport considérable pour l'histoire des études byzantines et de l'hagiographie.

ARSI — Robert Danieluk S.J.

Rafael Mª Sanz de Diego S.J., ICAI 1908-2008. Lo que fuimos, lo que somos, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009. Hardback, Pp. 238, sin precio, ISBN 978-84-8468-261-5.

El P. Rafael Mª Sanz de Diego Verdes-Montenegro S.J. es profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Ha publicado media docena de libros propios, colaborado en unas cuarenta obras colectivas y escrito un centenar de artículos, fundamentalmente sobre Historia de la Iglesia Contemporánea y Pensamiento Social Cristiano.

Durante un acto académico que tuvo lugar en 1984, el P. Miguel Batllori S.J. definió al Instituto Católico de Artes e Industrias (ICAI) de Madrid como "una escuela obrera que,

junto con un colegio burgués, constituían, entre ambas, una única Institución docente." Un año más tarde, el propio P. Rafael Mª Sanz de Diego S.J. abundaba en la originalidad del centro educativo jesuítico en "Origen y evolución de una institución pedagógica polivalente: el ICAI (1908)" (en: La educación en la España Contemporánea. Cuestiones Históricas, J. Ruiz Berrio [ed.], Madrid, 1985). En 1993 publicará un amplio trabajo titulado "ICAI-ICADE: un centro educativo complejo y plural" (en: La Universidad Pontificia Comillas. Cien años de historia, 1892-1992, E. Gil [ed.], Madrid 1993), así como – ya en el año del centenario del ICAI – artículos conmemorativos en las revistas Comillas (septiembre 2008) y Razón y Fe (diciembre 2008).

Gran conocedor de la historia del ICAI, donde fue profesor casi un cuarto de siglo, Sanz de Diego pronunció la Lección inaugural del curso académico 2008-2009 de la Universidad Pontificia Comillas, que versó sobre Los primeros años del ICAI (1908-1912) en su centenario. Éste es precisamente el periodo que se aborda en el primero de los nueve capítulos en que su autor ha estructurado el libro que reseñamos – ICAI 1908-2008. Lo que fuimos, lo que somos –, síntesis del primer siglo de historia de la institución. El capítulo II abarca hasta 1918, cuando concluye el primer rectorado del P. Félix García Polavieja S.J., mente organizadora del ICAI y uno de los pilares de la obra junto a los PP. Ángel Ayala S.J. (primer rector), Manuel Abreu S.J. (fundador del Patronato de Obreros) y José A. Pérez del Pulgar S.J. (director de las Clases Nocturnas para obreros), más el ingeniero industrial Mariano Bastida S.J. (director técnico). El periodo 1919-1929 es el comprendido en el capítulo III, en el que tras pasar revista a los sucesivos rectores, a la ósmosis entre el Instituto y la sociedad española, a los reconocimientos oficiales y a las visitas reales y de personajes ilustres, se reseña la concesión de la Medalla de Oro del Trabajo al P. Pérez del Pulgar S.J. en diciembre de 1929. Rafael Mª Sanz de Diego dedica el capítulo IV a los acontecimientos vividos durante la etapa 1930-1939: el saqueo e incendio del edificio del ICAI el 11 de mayo de 1931, menos de un mes después de proclamarse la Segunda República; la disolución de la Compañía de Jesús en España por decreto de 23 de enero de 1932; el traslado del colegio de bachillerato (Areneros), que se mantuvo abierto en el Paseo de Rosales hasta noviembre de 1936 con el nombre

de Didaskalion; la instalación de la Escuela de Ingenieros en el Instituto Gramme de Lieja (Bélgica), donde funcionó hasta 1937; jesuitas y alumnos del ICAI durante la Guerra Civil.

El ICAI volvió a abrir sus puertas en su antigua sede en octubre de 1939. El periodo posterior de 20 años, hasta 1959, se estudia en el capítulo V del libro, que incluye la crónica de la reconstrucción material del edificio; la desaparición y sustitución de los tres jesuitas fundadores; los nuevos rectores; la apertura del centro al exterior; el colegio de Areneros hasta su traslado a Chamartín de la Rosa (culminado en 1960); la larga marcha (1950-1957) hacia la consecución del título oficial para los ingenieros electromecánicos del ICAI y el reconocimiento de los estudios nocturnos. Sanz de Diego se ocupa en el capítulo VI (1960-1978) de la instalación en el viejo caserón de Alberto Aguilera de varios centros universitarios, que complementaban a la Escuela de Ingeniería: ICADE (Instituto Católico de Administración y Dirección de Empresas), Facultad de Derecho Canónico de Comillas, Grupo Premilitar, Selectivo de Ciencias y Laboratorio de Idiomas. Lo que en los años 60 y 70 funcionó como un centro de estudios superiores, una Universidad de hecho, se convertirá en Universidad de derecho en 1978, año de la incorporación de ICAI-ICADE a la Universidad Pontificia Comillas (trasladada totalmente a Madrid siguiendo indicaciones del Vaticano). El proceso que desemboca en la integración en Comillas es uno de los temas del capítulo VII (1978-1998), que trata además de la celebración de dos aniversarios (los 75 años del ICAI, en 1983-1984; el centenario de Comillas, en 1992) y de la evolución de las Escuelas Superior y Técnica hasta la creación en 1998 de la Escuela que integra todas las enseñanzas técnicas. A esta nueva Escuela Técnica Superior de Ingeniería del ICAI y a la crónica del periodo que transcurre entre 1998 y 2009 está dedicado el capítulo VIII. El último capítulo, titulado "¡Adelante!", se abre al futuro y es, a la vez, una valoración de los cien años de historia del ICAI.

Esta brillante obra del P. Sanz de Diego S.J. se completa con cinco apéndices elaborados por antiguos y actuales profesores del ICAI (pp. 177-183, 203-205, 206-208, 209-212, 221-230), un álbum fotográfico de la evolución de los alumnos (p. 231), una bibliografía fundamental (pp. 232-233) y un índice onomástico (pp. 234-238). Todo el texto está acompañado de numerosas imágenes de personajes, edificios,

acontecimientos y documentos relacionados con la institución. Creemos que el autor ha logrado con creces su objetivo de ahondar en la historia centenaria del Instituto Católico de Artes e Industrias e "insertar las realizaciones del ICAI dentro de la realidad cambiante a varios niveles: jesuítico, eclesial, español, mundial."

El Puerto de Santa María (Cádiz)
Bernardo Rodríguez Caparrini

Carlos A. Martínez Tornero, Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815), (Publicaciones de la Universidad de Alicante), Alicante 2010, Paperback, 205 pp., € 18.00, ISBN 978-84-9717-092-5.

El estudio de lo que sucedió con los bienes de los jesuitas después de su expulsión ha sido una cuestión tratada de forma indirecta y parcial. El concepto mismo de temporalidades, aplicado a la contaduría de los bienes que tenía la Compañía de Jesús, resulta asimismo muy problemático y da lugar a bastantes confusiones. La historiografía sobre los bienes materiales de los jesuitas en España no se ha ido estableciendo en base a un exhaustivo estudio jurídico-económico, sino al compás de diferentes motivos ideológicos que hacían variar el alcance y la perspectiva de la labor.
Los trabajos del P. Francisco Mateos S.J. constituían, hasta ahora, la base más sólida para el estudio de las temporalidades.[1] Su aportación, aun siendo renovadora, no se despoja de muchos errores asentados en la historiografía precedente. Realmente, los organismos que se establecieron después de la expulsión de los jesuitas no resultan demasiado claros: sus nombres y su alcance, en éste y en otros trabajos, son realmente embrollados. Podría pensarse incluso que la Iglesia y la Monarquía querían preservar el tema de los bienes jesuíticos bajo un halo nebuloso, contribuyendo así a perpetuar la fama de la Compañía.

1 Francisco Mateos, Introducción. Notas históricas sobre el antiguamente llamado "Archivo de las temporalidades" de Jesuitas, en: A. Guglieri Navarro, Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1967.

El libro que aquí se reseña constituye una parte de la tesis doctoral de Carlos A. Martínez Tornero, defendida en la Universidad de Alicante bajo la dirección del profesor Enrique Giménez López. Su intención es aclarar la historia de las instituciones y de los organismos encargados de gestionar las temporalidades de la Compañía de Jesús. Esta labor, completamente necesaria, abre caminos para entender la cuestión de las temporalidades en los diferentes lugares donde la Compañía tenía extendida su influencia *ad maiorem Dei gloriam.*

El lector que, movido por una curiosidad insaciable en intereses mundanos, desee encontrar cifras globales acerca del montante de los bienes de los jesuitas se llevará una decepción. El libro está dedicado a la historia de las instituciones y no a la historia económica. Sólo a partir del análisis de los organismos que ha llevado a cabo el profesor Martínez Tornero, se puede empezar a estudiar cada una de las áreas concretas y su itinerario en el proceso de extrañamiento de los bienes.

Las temporalidades jesuíticas fueron clasificadas en tres categorías: la primera, aquellas que hubiesen sido creadas para cumplir una función específica, que fueron respetadas por parte del Rey; la segunda, aquellas que estuviesen gravadas con cargas pías, que debían cumplirse; y, por último, la de los bienes libres, cuyo destino podía ser decidido sin ningún impedimento a partir de entonces.

La obra, aun siendo relativamente breve, dedica bastantes páginas a deshacer malentendidos. Los estudios anteriores se referían a la Depositaría (que era un depósito físico donde debían colocarse todos los bienes incautados), a la Contaduría (dedicada a la administración y gestión de las cuentas) y a la Dirección de temporalidades (que nació para completar los trabajos de la Contaduría) como un mismo organismo. Tal vez eso es atribuible a que la Depositaría general se llamaba Dirección, contaduría y depositaría general de temporalidades. Cada una de estas instituciones tiene su duración histórica, que el autor acota y delimita con claridad. Martínez Tornero, sirviéndose de clarificadores gráficos (pp. 134 y 138), distingue claramente los tres organismos citados, al tiempo que le añade un cuarto, no expuesto por las demás obras, llamado Superintendencia general de las temporalidades, creado en 1797.

Tal y como se explica en la obra, en 1798 las temporalidades fueron incorporadas a la Real Hacienda y en 1809 se agregaron las posesiones de la Compañía a los llamados bienes nacionales, a fin de amortizar la deuda pública. Cuando los jesuitas pudieron regresar a España, se suspendió la venta o aplicación de las temporalidades y se mandó que los hijos de San Ignacio pudiesen regresar a sus casas y colegios. El patrimonio, que todavía era importante, no tenía nada que ver con el de 1767.

El libro muestra con toda claridad el espíritu regalista de Carlos III: La Iglesia estaba al servicio de la monarquía borbónica y los jesuitas eran un poder que el clero secular tenía que dominar. Por ello, buena parte de los bienes de la Compañía tuvo un destino decidido por los Obispos, verdaderos beneficiarios de la expulsión, al acrecentarse no sólo su poder material sino también por deshacerse de una Orden problemática.

El regalismo se manifiesta, entre otros muchos elementos, en el hecho de que cinco obispos formaron parte del Consejo Extraordinario, encargado de distribuir los bienes de los jesuitas. Los ministros tomistas del Rey Carlos favorecieron al clero secular para acrecentar el poder real sobre el pontificio. A partir del informe fiscal de Campomanes y Moñino, de 13 de enero de 1768 (p. 64), el monarca pasaba a ser el propietario de los bienes jesuíticos, aunque con la obligación de cumplir las mandas pías y demás cargas y gravámenes. El Rey, como es sabido, maniobró de manera muy sutil: expulsó a los Jesuitas de sus dominios y los mandó a Roma. Con el dinero extraído de sus bienes, garantizó una pensión a cada uno de ellos y eso le sirvió para amordazarlos y comprar su silencio. Con la amenaza de retirarles la pensión, el monarca, al tiempo que evitaba cualquier protesta papal, tenía controlados a los jesuitas en la Ciudad Eterna.

El libro muestra, por lo tanto, cómo se produjo la gestión de las temporalidades mientras los religiosos estaban expulsos en Roma y cómo se aplicaron hasta el regreso de los jesuitas en el siglo XIX. Es una obra que sienta las bases para los estudios más pormenorizados de las temporalidades jesuíticas y constituye un magnífico eslabón en la larga cadena de trabajos sobre la Compañía de Jesús en el XVIII que, bajo la dirección del profesor Enrique Giménez López, se han ido gestando y publicando en la Universidad de Alicante.

Este trabajo tan interesante, debería complementarse con otros de carácter más jurídico-económico, estudiando los bienes concretos de cada Provincia Jesuítica. Todo ello podría aclarar cuál fue el volumen total de las ventas, quiénes fueron los beneficiarios de las mismas, qué analogías pueden establecerse con estos procesos y las desamortizaciones del XIX ... De momento cabe felicitar al profesor Martínez Tornero por su trabajo, que está perfeccionando paulatinamente con algunos estudios concretos sobre la actual Comunidad Valenciana, que todavía forma parte de la jesuítica Provincia de Aragón. Un estudio de los bienes en el resto de dicha provincia (Aragón y Mallorca) redondearía tal vez aún más su loable y esmerada labor.

Universitat de les Illes Balears Rafael Ramis-Barceló

Chiara Povero, Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese Secoli XVI-XVIII, (Biblioteca Seraphico – Cappuccina 77), Istituto Storico dei Cappuccini, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 2006, Paperback, Pp. 422, Ill., € 30.00, ISBN 88-88001-36-0.

Il libro arricchisce la conoscenza sulle vicende politiche e religiose avvenute tra la pace di Cateau Cambrésis (1559) e la soppressione della Compagnia di Gesù (1773) nelle valli pinerolesi del Pellice, del Chisone e della Germanasca, note come valli valdesi, poiché abitate dai sopravvissuti eredi dell'eresia medioevale valdese. Questa, dopo essere stata influenzata nel corso del XV sec. dall'eresia hussita, con il sinodo di Chanforan del settembre 1532, confluì nella confessione calvinista perdendo la sua antica fisionomia teologica.

L'autore ha suddiviso il libro in tre sezioni tra loro correlate e interagenti, aventi come denominatore comune le missioni dei gesuiti e dei cappuccini nelle valli valdesi.

La prima parte inquadra il contesto geopolitico delle valli, terre di confine tra il ducato di Savoia e la Francia, area nodale dei traffici mercantili, e quindi crocevia di scambi economici e culturali. Nel corso del 1600 le valli valdesi rivestirono per gli Stati riformati come l'Inghilterra, la Svizzera e l'Olanda una notevole importanza politico-strategica, poiché rappresentavano una spina della riforma nel cuore della cat-

tolicità. Successivamente l'autore tratteggia la metodologia e i modelli delle missioni operate in quelle terre dagli ordini religiosi di recente formazione, in particolare dai cappuccini e dai gesuiti, fondati rispettivamente nel 1525 e nel 1540. I missionari erano lo strumento di una Chiesa che, dal tardo Cinquecento, cominciò a rendersi conto dell'importanza di combattere l'eresia non solo con le condanne, ma anche con la persuasione, l'istruzione, e l'assistenza ai poveri e ai malati. Indiscusso pioniere delle missioni nelle valli valdesi fu il novizio gesuita Antonio Possevino (1533-1611), il quale instancabilmente operò tra le valli valdesi tra il 1560 e il 1563, producendo innumerevoli risultati grazie alla diffusione del libro del Catechismo (Possevino preferì quello scritto dal gesuita olandese Pietro Canisio) che fece adottare nelle scuole delle valli subalpine e utilizzò per la formazione culturale del clero locale. L'insegnamento del catechismo fu lo strumento principale adottato dai missionari per diffondere i rudimenti della dottrina cristiana.

Nella seconda parte l'autore analizza la politica religiosa sabauda nei confronti della popolazione riformata delle valli, caratterizzata da fasi di estrema intransigenza alternate a brevi periodi di tolleranza, dimostrando come le scelte religiose fossero in funzione degli interessi temporali del momento, e quindi come i provvedimenti adottati dai duchi nei confronti della comunità valdese avessero un risvolto di convenienza politica. Tuttavia, l'autore, pur ricordando il massacro delle Pasque piemontesi del 1655 durante il regno di Carlo Emanuele II, che provocarono sdegno in tutta Europa, si sofferma, forse troppo fugacemente (p. 129-130 e p. 136 n. 135) sui massacri avvenuti durante la primavera del 1686, che rappresentano la pagina più dolorosa della storia della popolazione valdese. Infatti, tale rapida campagna militare, avvenuta durante il regno di Vittorio Amedeo II, ma già iniziata l'anno precedente con la revoca dell'editto di Nantes da parte Luigi XIV, condusse, tra spaventose atrocità, allo sterminio e alla deportazione in Svizzera della stragrande maggioranza dei circa 15.000 valdesi delle valli, di cui 2000 morirono, 8000 vennero imprigionati e altri obbligati a convertirsi al cattolicesimo. L'autore tratta invece in modo più accurato il successivo editto di tolleranza del 1694, con il quale si riaccordava ai valdesi la limitata tolleranza goduta prima del massacro del 1686. Perché Vittorio Amedeo II

emanò tale editto? Semplicemente per un cambio di rotta politica. Il duca, infatti, aveva stipulato nel 1690 un trattato di alleanza con il re inglese Guglielmo III d'Orange che prevedeva una clausola per la reintegrazione dei diritti religiosi della comunità valdese, e ne regolava la posizione per tutto il secolo successivo, subendo con tale scelta la condanna da parte del pontefice Innocenzo XII. Ancora una volta le ragioni della politica ebbero la meglio su quelle della chiesa.

Le missioni dei gesuiti e dei cappuccini nelle valli valdesi furono sostenute e promosse dalla corte ducale dalla fine del XVI secolo fino al 1694, raggiungendo la loro maggiore concentrazione sotto il ducato di Carlo Emanuele I (1562-1639), dopodiché la politica accentratrice e assolutistica di Vittorio Amedeo II (le Regie Costituzioni) e di Carlo Emanuele III ne stabilì un lento ma inesorabile declino, a vantaggio, invece, del clero diocesano che sempre più subentrò nei compiti affidati fino a quel momento agli ordini religiosi, decidendo in tal modo la definitiva conclusione dell'esperienza missionaria. A tal riguardo l'autore, alla fine della seconda parte, spiega le motivazioni politiche ed economiche che hanno portato a tale cambiamento, accellerato anche dagli attacchi sempre più frequenti del clero diocesano, ormai istruito e non più disposto a tollerare nei propri spazi la presenza degli ordini regolari non subordinati all'autorità vescovile.

La terza parte del libro è senza dubbio quella più interessante e meglio approfondita. In questa l'autore, avvalendosi in gran parte delle fonti archivistiche, ha potuto analizzare con dovizia di particolari i metodi dell'azione missionaria dei gesuiti e dei cappuccini tra le valli valdesi, esaminando, in particolare, le differenti strategie adoperate dai due ordini. Se i cappuccini ebbero un rapporto privilegiato con le masse, alle quali offrirono gli insegnamenti religiosi nelle forme più semplici e naturali, molto spesso accompagnate da una sorta di emotività esasperata, per avvicinarsi alla cultura popolare, i gesuiti, che avevano studiato la retorica ciceroniana e potevano vantare una maggiore formazione culturale, si dedicarono all'attività pedagogica, alle controversie con gli eterodossi, alla cura dei ceti intellettualmente più preparati e alla formazione del clero secolare locale.

A questo punto l'autore spiega in ogni suo aspetto in cosa consisteva il concetto di missione popolare, il cui scopo principale doveva essere quello della ricattolizzazione delle valli

subalpine, portata a termine in primo luogo mediante il disciplinamento religioso, che si manifestava attraverso le prediche, la catechesi, la compilazione dei catechismi (l'autore considera quelli del frate cappuccino Maurizio Gambarini e del gesuita Pietro Canisio, sostituiti dalla metà del 1700 con quello del vescovo di Meaux, Jacques Bénigne Bossuet), la confessione e la comunione frequenti, spesso compiute pubblicamente. Tale azione doveva investire tutti, ma in modo particolare il clero locale, al fine di ostacolare l'attecchimento delle pericolose dottrine eterodosse sul territorio. Di concerto con il disciplinamento religioso aveva luogo l'azione antiereticale che si esplicava attraverso le dispute dottrinali tra un missionario e un ministro valdese sulle questioni teologiche che avevano infiammato l'Europa, quali la predestinazione, i sacramenti, l'autorità del pontefice, la transustanziazione. Una tra le prime controversie, che potevano svolgersi in forma di dibattici verbali pubblici, o scritti, fu quella del luglio 1560, che vide come protagonisti Antonio Possevino e il ministro riformato Scipione Lentolo. L'autore analizza accuratamente le diverse fasi dello svolgimento delle dispute e il loro tracollo a partire dalla metà del XVII sec., fino a scomparire del tutto con il declino delle missioni. Altro aspetto delle missioni popolari era quello della risoluzione dei conflitti politici tra le fazioni locali che, oltre a costituire un fattore di stabilità politica e sociale, aveva come conseguenza un ritorno alla normalità della vita religiosa. Tutti questi aspetti, sommati alle opere caritativo-assistenziali in favore dei poveri e delle donne, tratteggiavano il profilo delle missioni popolari.

L'autore infine mette in luce le strategie adoperate dai missionari per ricondurre all'ortodossia coloro che simpatizzavano o avevano abbracciato le idee dei riformati, dimostrando come molto spesso si trattava solamente di conversioni apparenti, che raramente erano il segno di un sincero cambiamento di mentalità, e quindi di ripudio dell'eresia per abbracciare la fede cattolica. In realtà, le conversioni erano di sovente dettate dalla paura delle persecuzioni o mosse da interessi particolaristici (come per esempio gli aiuti economici). Secondo l'autore era quindi frequente nella popolazione riformata la pratica nicodemitica, ossia la simulazione e la dissimulazione delle proprie idee religiose.

Per concludere, un breve cenno all'appendice documentaria, che risulta utile e chiarificatrice, alla bibliografia, ap-

propriata ed esaustiva, e al linguaggio che appare in ogni parte del libro scorrevole e puntuale, facilitando la lettura e la comprensione di una materia oltremodo complessa dal fitto intreccio degli interessi secolari e religiosi.

Roma Carlo Luongo, Alessia Simonelli

Prince Ivan S. Gagarine, Journal 1833-1842. Introduction du Père François Rouleau S.J., Édition préparée par le Père Rouleau et Mireille Chmelewsky, (Collection Pages d'Histoire), Desclée de Brouwer, Paris 2010, Paperback, pp. 334, € 34.00, ISBN 978-2-220-06216-7.

Prince, diplomate, jésuite, écrivain et publiciste : tel fut Jean Gagarin, personnage hors du commun. Né en 1814 à Moscou dans une famille de la haute aristocratie russe dont les origines remonteraient, selon la tradition, jusqu'au légendaire Rurik, il reçoit une excellente éducation et commence une carrière prometteuse dans le service diplomatique de son pays. De 1833 à 1836, il séjourne à Munich, afin d'apprendre le métier de diplomate auprès de son oncle, ambassadeur de Russie en Bavière. De 1838 à 1842, il est attaché à l'ambassade russe à Paris.

Mais, en 1842, il démissionne, embrasse la religion catholique et, un an plus tard, entre au noviciat de la Compagnie de Jésus à Saint-Acheul. Auteur de plusieurs écrits et initiateur de diverses entreprises dont la plus connue est sans nul doute la revue Études, il poursuivit un seul but durant toute son existence : promouvoir la réconciliation de l'Église orthodoxe russe avec l'Église catholique.

Jusqu'à sa mort en 1882, toutes ses activités furent mises au service de cet objectif dont il ne vit toutefois pas la réalisation. Peu connu, malgré ses diverses activités, il est l'auteur d'un journal dont voici la première édition en langue originale (écrit en français, à l'exception de quelque pages, ce journal fut publié intégralement en russe par Richard Tempest : Dnevnik (1834-1842), dans : Simvol 34/1995, p. 229-355 et Dnevnik. Zapiski o moiei žizni. Perepiska. Iazyki Russkoj Kultury, Moskva 1996; des extraits furent aussi publiés par Charles Clair dans la Revue du Monde catholique, 15 juin, 1er juillet, 15 juillet, 15 août et 1er septembre 1883 sous le

titre Premières années et conversion du prince Jean Gagarin et dans le livre de Paul Pierling, Le prince Gagarin et ses amis (1814-1882), Beauchesne, Paris 1996, p. 25-51, publié par François Rouleau.

La présente édition réalisée par Mireille Chmelewsky et François Rouleau s'ouvre par une introduction due au second. Le journal de Gagarin y est brièvement présenté non seulement du point de vue de l'intérêt qu'il présente pour une meilleure connaissance de son auteur, mais aussi de celui de la pertinence de certaines de ses idées. Ce document, qui couvre les années durant lesquelles Gagarin fut diplomate, dévoile les motifs qui le conduisirent à devenir catholique et à entrer dans la Compagnie, décision qui, outre l'abandon d'une brillante carrière diplomatique, lui valut surtout la perte de ses droits civils dans son propre pays, l'accusation de trahison et l'interdiction de rentrer dans sa patrie sous peine d'être exilé à vie en Sibérie.

Gagarin a fait l'objet de quelques travaux universitaires, livres et articles en différentes langues. Généralement, ces études se concentrent sur son activité en tant que jésuite. En revanche, le Journal nous dévoile l'arrière fonds du choix fondamental que le jeune diplomate fit en 1842, nous révélant également certains traits de son caractère qui transparaissent dans ses écrits et autres activités. Son cheminement intérieur lui fit faire le difficile passage des premiers idéaux de la jeunesse, à travers l'expérience du désenchantement et d'une crise provoqués par les observations et les contacts humains, jusqu'à sa découverte de l'Église catholique. Grand lecteur, presque jusqu'à l'excès (le 25 mai 1834, il écrivait de manière étonnante : « Trop de lecture nuit. L'esprit s'habitue à un rôle passif qui l'empêche de développer son activité. » ; p. 67 !) et nourri des nombreux échanges et discussions avec les amis et autres personnes qu'il fréquentait à l'époque, il accomplira ce cheminement jusqu'à la conversion et l'entrée dans la vie religieuse.

Le récit du Journal s'étend sur dix ans de la vie du Prince ; mais toutes ces années ne sont pas couvertes aussi longuement les unes que les autres : à titre d'exemple, les deux brefs passages relatifs à l'année 1833 (p. 59-63) sont suivis de notes beaucoup plus abondantes qui décrivent son voyage fait en compagnie de ses parents en 1834 (p. 65 et suiv.). Ces différences s'expliquent certainement avant tout par le fait

que, manifestement, nous sommes en présence d'un document privé, qui n'était pas destiné à la publication. Les « lacunes » ne manquent pas non plus : on pourrait s'attendre à ce que le jeune homme évoque tel ou tel événement politique ou culturel important ; mais il n'en dit rien. Il est également possible, comme le soupçonne François Rouleau, qu'il ait voulu se montrer discret, par crainte de la police impériale (p. 10-11, 14-15). À moins qu'il n'ait eu encore quelque autre motif de se taire sur certains sujets. À défaut de pouvoir élucider parfaitement cette question, on est toutefois assuré d'une chose : Gagarin a conservé son journal pendant toute sa vie, preuve qu'il revêtait une importance capitale à ses yeux. À la lecture, on en pressent aisément la cause : ces pages témoignent du cheminement spirituel intense de son auteur qui l'amena à prendre une décision qui changea radicalement le cours de son existence.

Ce Journal nous révèle plusieurs traits de son caractère fort, actif et entreprenant, que l'on retrouvera plus tard dans ses lettres et ses publications. À défaut d'en pouvoir en donner ici une liste exhaustive, évoquons quelques facettes de cette personnalité. On remarque tout d'abord chez cet homme une volonté déterminée à regarder et à comprendre le sens de sa vie : « L'homme doit parfois s'arrêter dans le chemin de la vie pour embrasser du regard les pays parcourus et ceux qui lui restent encore à visiter. Je vais m'arrêter et examiner la voie que je dois suivre », écrit-il avec fermeté le 19/31 octobre 1834 (p. 136) ; on retrouve dans ces mots comme un examen de conscience qui n'est pas sans rappeler celui que saint Ignace prescrit dans ses Exercices spirituels, avant même que Gagarin ne connût la Compagnie. Il avait l'esprit critique : à ses heures, Gagarin ne mâchait ses mots: « Je vois bien des mots qui visent à l'éloquence, mais des idées, point », observait-il à propos d'un livre qu'il venait de lire à la même époque (p. 67-68). La force de son caractère apparaît à l'évidence dès ces années de la jeunesse : « Un but clairement défini et une volonté forte, on arrive à tout », écrit-il le 16 juin 1834.

On voit déjà émerger le futur publiciste et écrivain dans ses réflexions concernant l'usage de la langue : « On n'étudie pas assez la langue dans laquelle on doit exprimer sa pensée. C'est un instrument dont il faut se rendre complètement maître » (17 juin 1834 ; p. 93). Ces quelques exemples

mettent en présence du Gagarin qui s'exprimera dans ses projets lancés plus tard avec une énergie et une créativité surprenantes, dans ses mémoires et ses lettres à ses supérieurs et ses confrères jésuites, comme dans ses nombreux articles. En lisant ces pages, on comprend mieux l'enracinement de telle ou telle caractéristique de cette riche personnalité et quelles furent les origines de toutes ses œuvres. En définitive, ces notations laissent percevoir l'intérêt de l'ouvrage pour comprendre la personnalité du religieux, tout autant d'ailleurs que pour connaître son époque et les défis qu'il dut affronter.

Les rares pages écrites en russe ont été traduites en français et intégrées à leur place dans la partie principale du volume, leur publication en langue originale venant à la suite (p. 287-301). En plus de l'insertion d'illustrations, les éditeurs ont eu l'heureuse idée de joindre plusieurs autres documents qui permettent de mieux comprendre encore le Journal: le Récit de ma conversion et de ma vocation (p. 265-284), rédigé plusieurs années après les faits ; la lettre dans laquelle, en 1843, il faisait part à Jan Philip Roothaan, Général de la Compagnie de Jésus, de son désir de devenir jésuite (p. 303-307) ; la réponse du même Roothaan, le 13 mai 1843 (p. 309-310) ; le testament spirituel de Gagarin (p. 311-312) et une prière pour les Russes (p. 313-314), tous deux datant du 18 mai 1842 ; enfin la chronologie rappelant les dates principales de la vie du Prince-jésuite (p. 315-316) et celle des principaux événements de la période couverte par le Journal (p. 317-323).

Le lecteur, même s'il a déjà quelque connaissance de ce que fut Gagarin, pourra sans aucun doute en apprendre beaucoup à son sujet et ne pourra que souscrire à la conclusion formulée par François Rouleau: « sa vie et son œuvre restent encore exemplaires, non selon la lettre, mais selon l'esprit » (p. 50).

ARSI Robert Danieluk S.J.

Caeli Terraeque Delicium. Ein weihnachtlicher Elegienkranz von Willem van der Beke (1608-1683), lateinisch/deutsch, hrsg., übers. u. komm. von Maximilian Gamer, Jonas Göhler, Eduardo Otero Pereira, Hermann Wiegand, Mattes Verlag Heidelberg 2009, Paperback, Pp. 111, 11 Abbildungen, € 9.90, ISBN 978-3-86809-031-4.

Hermann Wiegand hat diese Studien- und Liebhaberausgabe des niederländischen Elegien- und Odendichters Willem van der Beke S.J. (Guilielmus Becanus), die Teilnehmer einer Lektüreübung an der Universität Heidelberg im Rahmen ihres Studiums am Seminar für lateinische Philologie des Mittelalters gemeinsam übersetzt und ediert haben, angeregt und wissenschaftlich betreut. In seinem erläuternden wissenschaftlichen Vorwort (S. 7-10) zu dieser neuen Edition eines poetischen Textes aus der Zeit des Jesuitenbarock finden sich die folgenden wertvollen Hinweise zum besseren Verständnis dieses mittelalterlichen Werkes, die im Folgenden auszugsweise wiedergegeben sind. Wiegand betont, dass van der Beke mit seinem relativ schmalen poetischen Œuvre selbst nicht zu den bedeutendsten Elegiendichtern gehört, die die an Poeten reiche niederländische Provinz des Jesuitenordens unter der Regierung der habsburgischen Statthalter hervorgebracht hat, wie etwa Sidronius Hosschius S.J. (1596-1653), Jacobus Wallius S.J. (1599-1690) oder auch Antoine Deslions S.J. (1589-1648). Seine Idyllia et Elegiae waren oft Gelegenheitswerke, die er auf Angehörige des habsburgischen Herrscherhauses, die als Statthalter der spanischen Krone in Flandern amtierten, verfasste.

Der hier erstmals in einer zweisprachigen Ausgabe veröffentlichte Elegienkranz auf die Kindheitsgeschichte Jesu zeichnet sich gleichwohl durch die Eleganz seines lateinischen Stils, seine barocke Zeitgenossenschaft wie durch die reine und klare Beherrschung der lateinischen Sprache aus, die von den deutschen Jesuiten – wie etwa Jacobus Pontanus S.J. oder Johannes Bisselius S.J. – in dieser Form nicht erreicht wurde. So rühmt Peerlkamp in seinem Liber de vita, doctrina et facultate Nederlandorum, qui carmina Latina composuerunt (1843) Becanus: „Satis, credo, demonstratum est, Becanum ad laudes Hosschii, Wallii aliorumque suae Societatis optimorum poetarum proxime accedere; imo parem fere iis extitisse." (S. 10. Anm. 5)

Die biblisch-stoffliche Grundlage für dieses Werk über die Kindheitsgeschichte Jesu bietet das Lukasevangelium, das durch die Erzählung von den drei heiligen Königen, den magi, aus dem Matthäusevangelium ergänzt wurde. Klassische Vorbilder für den poetischen Stil des Becanus und auch die Struktur seiner Gedichte finden sich bei den Dichtern der römischen Liebeselegie, wie etwa Tibull oder Ovid. Dabei geht es ihm wie auch den anderen flämischen Jesuitendichtern im wesentlichen darum, den weltlichen amor der heidnischen, erotischen römischen Elegie durch den wahren amor spiritualis der neuen, christlichen Elegie, in der Gestalt ihrer feurigen Liebe zu Jesus Christus als dem wahren Liebhaber der Seele, zu überwinden.

Die Liebe zu Christus als dem Urheber aller Liebe, der menschlichen wie der geistlichen, ist der würdigste Gegenstand der Liebe. Dies soll zu allererst den jungen Zöglingen des Ordens, den Scholastikern, in modo exempli practici, durch die Spiritualität der Elegien, vor Augen geführt werden, um sie von der schädlichen Lektüre der verführerischen heidnischen Liebesdichtung fern zu halten. Weitere Inspirationsquellen für Becanus waren die vierte Ekloge Vergils, sein messianisches, ein goldenes Zeitalter verheißendes Epos, sowie das canticum canticorum. In der volkssprachlichen wie in der lateinischen Dichtung des Barock wird das Hohelied wie schon im Mittelalter in kontrastierender aemulatio mit der römischen Liebeselegie zur Beschreibung des amor spiritualis eingesetzt. Die reizvolle Spannung zwischen imitatio und aemulatio der römischen Liebesdichtung einerseits und der Liebespoesie der Bibel andererseits mag zeigen, dass Becanus nicht ohne Erfolg die eifersüchtige Liebe Gottes zu den Menschen zum Gegenstand seiner geistlichen Liebesdichtung macht. Diese kleine, aber wertvolle Publikation der Universität Heidelberg eröffnet eine Perspektive auf einen „verschollenen Kontinent lateinischer Dichtung der Neuzeit" (S. 8), wie die folgende Kostprobe, die zugleich die programmatische Absicht des Becanus offenbart, zeigen mag:

„Gewidmet dem Jesukindlein, dem eingeborenen Sohn Gottes und der Jungfrau, dem Entzücken des Himmels und der Erde. Gewöhnlich sagt man, dass man sich die Dichtkunst nicht wie die übrigen Wissenschaften aneignen könnte ... zur Dichtkunst strebten jedoch alle, wenn sie die Natur nicht dazu schuf, vergebens ... Dichter würden gebo-

ren, nicht gemacht. Andere freilich – auch sie gibt es – sagen, die Liebe habe sie zu Dichtern gemacht und ihre Begabung sei ihnen nicht von Geburt an mitgegeben, sondern von der Liebe gekommen.

Warum, süßes Kind, konnte ich dies nicht erfahren, als ich über Dich schrieb? Warum hat die Liebe mich nicht inspiriert? Hätte ich sie etwa irgendwo mehr zeigen müssen? Oder gibt es etwas Liebenswürdigeres als Dich? Einst wurde über Dich gesagt: ‚Groß ist der Herr und hoch zu preisen (Ps. 47,2); ein kleines Kind bist Du geworden und überaus liebenswert. Die Menschlichkeit erzwingt die Liebe, welche der Erhabenheit nicht galt. Damals war es ein Vergehen, Dich nicht zu lieben, nun bedeutet es sogar Unmenschlichkeit. Mächtig waren schon zuvor die Lockrufe der Göttlichkeit, aber wie ein Magnet mit größerer Kraft das Eisen anzieht, wenn er selbst von Eisen umgeben ist, so reißt Du, nachdem Du Dich mit einem menschlichen Körper umhüllt hast, die Herzen der Menschen mit größerer Gewalt fort. Vor den Sterblichen haben aber auch die Himmlischen diese Kraft gespürt. Vom Himmel wurden sie zur Krippe hin gezogen und haben Dir, nachdem sie Deinen Thron verlassen hatten, an der Krippe Beifall gespendet. Glückliche Hirten, denen die Gnade zuteil wurde, die himmlischen Gesänge zu hören, aber deshalb noch glücklicher, weil sie selbst Deine Herolde waren!

Ich habe gewagt, ihnen nachzueifern und Dich zum Gegenstand meiner Lieder zu machen. Warum sollte ich es auch nicht wagen, wenn Dir, nach dem Lob der Himmlischen, auch die Hingebung der Hirten gefallen hat? Und ich fürchte nicht, denjenigen, die Dich lieben, keinen Nutzen bringen zu können: Das Feuer, das schon brennt, wird auch mit grünem Holz genährt und auch die Biene sammeln ihren Honig nicht nur in lieblichsten Gärten, sondern auch auf wilden Wiesen.“ (S. 19-21)

Zeitgenössische Bilder barocker Meister sind dem Werk illustrierend beigegeben, sodass es nicht zuletzt, wie Hermann Wiegand treffend bemerkt, auch als Gabe für den Weihnachtstisch geeignet sein mag.

Rom Georg Schmidt S.J.

Attualità di Ricci:
Interpretazioni, testi, fortuna.

Macerata 24-26 novembre 2010

"Matteo Ricci Segno Universale" è la testata comune a una serie di avvenimenti con cui il Comitato delle celebrazioni del quarto centenario ricciano ha voluto concludere l'anno commemorativo. In questo ambito, nelle giornate del 24-26 novembre 2010, si è svolto a Macerata il Convegno internazionale titolato "Attualità di Ricci. Interpretazioni, testi, fortuna" promosso con l'obiettivo di fissare lo stato della questione ricciana e per delineare la situazione delle ricerche riguardo alle fonti cinesi e alla riflessione sulle opere ricciane, nonché riguardo alla rilettura della controversia dei Riti. Organizzato dal prof. Filippo Mignini, per conto dell'Istituto Matteo Ricci per le relazioni con l'Oriente, del Comitato delle celebrazioni del quarto centenario e del Comune, questo incontro ha proseguito e riattivato la tradizione di studi attraverso i quali Macerata ha annodato il legame con una realtà che affonda le radici nella "impresa" apparentemente impossibile tentata da questo Padre e dagli altri Confratelli.

La serie di scadenze collegate con la vita di Ricci nella Compagnia di Gesù hanno sempre dato luogo ad avvenimenti di rilievo celebrati nella sua città natale. Nel 1910, in concomitanza con il terzo centenario della sua morte, vi fu ospitato il Congresso dei geografi e degli orientalisti per un confronto sulla cartografia europea in Cina; si ebbero in tal modo le "Onoranze nazionali al p. Matteo Ricci apostolo e geografo della Cina (1610-1910)". Pietro Tacchi Venturi S.J. – egli stesso nativo della provincia di Macerata – dava per la prima volta alle stampe i *Commentarij* e *Le lettere* a Macerata nel 1911-1913. Nel 1982, per celebrare l'entrata in Cina della Compagnia, il prof. Piero Corradini organizzò assieme alla Pontificia Università Gregoriana il "Convegno internazionale di studi ricciani". Nel 1996 si sono tenute le giornate su "Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci". A partire dal 2000 ha cominciato a essere edita l'opera omnia di Ricci per i tipi della Editrice Quodlibet di Macerata. Infine, ecco venire l'anno del quarto centenario, iniziatosi con l'incontro promosso, nel marzo del 2010, dalla Diocesi e dalla Università di Macerata sul tema

"Scienza, ragione e fede: il genio di p. Matteo Ricci", e conclusosi con il Convegno di cui in parola.

Il Convegno è stato articolato su una serie di sessioni attorno agli ambiti dei modelli e delle prospettive di interpretazione (F. Mignini, V. Cheynet-Cluzel), della ricostruzione testuale e delle forme linguistico-retoriche (F. D'Arelli, R. Zamponi, V. Avarello, D. Poli), dei nuovi documenti per la storia dei Riti cinesi (A. Tamburello, A. Maulo, F. Galeffi, G. Tarsetti, F. Fraisopi, P. Petruzzi).

Come è stato messo in rilievo dalle parole del discorso programmatico enunciate da Mignini, l'obiettivo più importante, raggiunto mediante i percorsi agnitivi delineati nelle proposte realizzatesi in occasione delle diverse mostre internazionali, del recupero filologico degli scritti e delle iniziative congressuali, è stato quello di presentare la figura di Ricci come un modello interculturale e universale di umanità, attorno al quale poter costruire valori di comprensione e di partecipazione.

Questa ottica pone al centro del dibattito l'orientamento stesso degli studi su Ricci e la loro valutazione. A cominciare dalla edizione delle opere cinesi, nelle quali Ricci ha trasposto la riflessione più matura sui termini stessi dell'adattamento e ha realizzato la modalità più originale di pastorale. Risultano pertanto maturi i tempi per accostarsi a una serie di questioni che sino a pochi anni fa sarebbero state improponibili alla ricerca, dalla cui soluzione ci si può attendere la puntualizzazione di risposte sorprendenti. Fra di esse compaiono interrogativi che potrebbero apparire minori, come la ricomposizione dell'iter formativo seguito da Ricci, specialmente presso il Collegio romano. Per passare ad altri argomenti che, per quanto siano già stati affrontati, restano ancora suscettibili di ulteriori specificazioni. La ricostruzione delle fonti letterarie e documentarie utilizzate, sia occidentali sia orientali, apre a una indagine che sicuramente riserverà sorprese, come ad esempio già rivelano le *Venticinque sentenze* (*Ershiwu yan*), Pechino 1605, dove spesso sono riportate inaspettate allusioni al *Libro dei mutamenti* (*Yi jing*). L'assunzione di questo impegno andrà a ricomporre la tipologia del corpus dei contenuti conosciuti delle dottrine cinesi e, con questa strettamente congiunta, permetterà di spiegare la influenza esercitata da Ricci sulle discussioni nell'ambito del Confucianesimo e i limiti concessi alla sua evangelizzazio-

ne dalle stesse strategie che sono attivate nel dominio delle scienze e nel campo della filosofia. A questo proposito, resta ancora da mettere in chiaro quali altre filosofie, oltre la Scolastica, Ricci abbia trasmesso ai Cinesi.

Un futuro fecondo di studi

Si deve ancora intervenire sui dettagli di un quadro che nel complesso è oramai stato ricostruito, in modo tale da poter arrivare a comprendere pienamente l'affermazione di Ricci secondo la quale «in tutto mi accomodai a loro» nel mentre intraprende il percorso di un sentiero angusto nella relazionalità e irto di difficoltà nella comunicazione ma non per questo chiuso alla speranza. Fra gli otto motivi che Ricci enumera come causa di un abbondante raccolto di conversioni, si riconosce ne «la legge di unione e di pace» portata dal Cristianesimo l'elemento di aggregazione con la propensione che il «regno» della Cina ha rivolto nella sua storia verso questa condizione di benessere (lettera al p. Francesco Pasio, 15 febbraio 1609). Questo va a dimostrazione ulteriore della piena concordia con il Paese che lo ospita, ed è all'unisono con la sua cultura e con i suoi letterati a proposito dei quali è ora possibile ricostruire le tracce di un legame epistolare con circa novanta corrispondenti. Alcuni di essi lo hanno soccorso quali attenti mediatori nella graduale e prudente traslazione del dialogo.

Alcune delle relazioni si sono dilungate sull'esame delle opere di Ricci per trarre informazioni utili a inquadrare lo spazio di riflessioni retorico-grammaticali aperto dallo scenario del particolarismo linguistico dell'Estremo Oriente. Vito Avarello si è basato sulla lingua della produzione letteraria in italiano di Ricci per trarre alcune illazioni sull'impianto testuale soggiacente ai suoi progetti di scrittura. Sulla scia del lavoro pionieristico svolto da John W. Witek S.J. sul dizionario portoghese cinese che Michele Ruggieri e Ricci compilano a Zhaoqing fra il 1583 e il 1588, Raoul Zamponi ha illustrato il lavoro in corso di un'edizione critica del manoscritto. Diego Poli si è soffermato sulle interpretazioni grafo-foniche dei caratteri cinesi e sulla loro romanizzazione nell'ambito della prima missione cinese. Francesco D'Arelli ha condotto una profonda analisi critica dei materiali su cui il D'Elia ha elaborato il commento analitico su Ricci. Le procedure di evangelizzazione operano su diverse scale nonostante le di-

rettive comuni. Le attuazioni fornite all'interno delle singole missioni sono da tenere nel debito conto per la diversa angolazione assunta dalle specifiche posizioni. L'intero scacchiere delle missioni, dall'America meridionale all'Asia, denota una vivacità nel campo interpretativo che riposa sull'insegnamento ignaziano, passa per le strategie propositive, a partire da quelle di Francesco Saverio (1506-1552) e del Visitatore Alessandro Valignano (1539-1606), e in America del p. José de Acosta (1539-1600), arriva alle fasi applicative adottate ai luoghi, alle circostanze, ai tempi.

Il p. Camillo Costanzo (1572-1622, beato dal 1867), obbligato dalle persecuzioni dello shogun Ieyasu a un forzato soggiorno a Macao fra il 1614 e il 1621, si dedica a comporre in giapponese un monumentale lavoro in cui confuta il Confucianesimo che invece Ricci aveva pochi anni prima riscattato. Nicolò Longobardo (1565-1655), successore di Ricci alla carica di Superiore, è colui che apre alla disputa sui Riti ma che appoggia attraverso il Trigault la operazione di sinizzazione della liturgia – da dove il privilegio *Romanae sedis antistes* di Paolo V del 1615 – mentre per il grande teorico dell'accomodamento, il Valignano, l'accesso allo stato clericale dei Giapponesi e dei Cinesi deve avvenire esclusivamente attraverso la padronanza del latino.

Nel suo complesso la missione del Giappone si trova impegnata nella confutazione dei principi ermeneutici che avevano introdotto nel linguaggio della missione cinese i caratteri *tianzhu = cielo signore* per *Dio*.

È probabilmente la posizione del missionario del Giappone João Rodriguez (1558-1633) a influenzare Longobardo circa la validità della scelta *non marcata* del prestito *Deusu* che entrerà come correzione nella versione nipponica del catechismo di Ricci.

Il problema connesso con la liceità del termine "Signore del Cielo" (*Tianzhu*), estrapolando quindi il nome di Dio da fonti confuciane, è stato da Adolfo Tamburello introdotto con una prospettiva innovativa, prendendo in esame la discussione apertasi presso i Gesuiti del Giappone nel momento della recezione del catechismo di Ricci e in un contesto in cui la proposta di adozione della liturgia in cinese appare oramai un fatto compiuto. Il sentore della reazione alle istanze protese verso il confronto sul piano religioso è pertanto già avvertito nello sfondo degli ultimi anni di attività pastorale di Ricci.

Una conclusione che apre a un inizio

La prosecuzione dell'opera di Ricci coincide in gran parte con il problema apertosi con l'interpretazione dei Riti. È stato mostrato come la conoscenza che ne abbiamo attenda ancora l'integrazione di inediti dati documentari, così come l'estensione alle voci di altri partecipanti alla controversia apporterebbe aspetti complementari utili alla definizione della questione. Sono pertanto stati presi in esame alcuni testimoni diretti: Fabio Galeffi e Gabriele Tarsetti hanno illustrato il ruolo del Lazzarista Teodorico Pedrini (1671-1746) e Alfredo Maulo ha esposto la documentazione sul Padre gesuita Giovanni Laureati (1666-1727). Fausto Fraisopi ha illustrato le sue considerazioni riguardo all'impatto che la conoscenza delle dottrine cinesi mediata dei Gesuiti ha prodotto sulla teoria degli universali e nello specifico in Leibniz.

Paolo Petruzzi ha condotto un puntuale confronto sulla *Instructio* dell'8 dicembre 1939 attraverso la quale, intendendo la situazione «presente», la Santa Sede ha legittimato il riconoscimento dei valori del destinatario dell'annuncio evangelico. In quegli stessi anni, il primo Delegato apostolico in Cina, l'arcivescovo Celso B.L. Costantini, sottolineava come sia il medesimo carattere cattolico della Chiesa a richiedere che tutto ciò che nel mondo ha valore entri a comporne il linguaggio. Lo stesso Costantini, una volta divenuto Segretario di Propaganda Fide, delineava con chiarezza il valore esclusivamente civile delle cerimonie confuciane, istruendo il documento che verrà accolto nella *Instructio*. In tal modo, dopo secoli di distruttive e drammatiche polemiche, viene attribuito il pieno riconoscimento al fondamento del teorema ricciano.

Alcuni momenti informativi hanno rappresentato valide occasioni di aggiornamento. Véronique Cheynet-Cluzel ha illustrato l'impresa lessicografica, partita nel 1987 per iniziativa dei pp. Claude Larre e Yves Raguin, il *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, che nella primavera del 2010 l'Institut Ricci di Parigi ha presentato in versione numerica. La nuova interfaccia mette in grado di interrogare il thesaurus lessicale come un data-base per mezzo del quale si perfeziona e si attualizza il confronto inculturativo fra l'Occidente e l'Oriente.

Mentre si è affiancata al Convegno l'esposizione storico-documentaria "Matteo Ricci. Modello di umanità (1610-2010)",

è stato anche presentato un altro, il quarto, dei volumi programmati per l'edizione scientifica dell'opera omnia ricciana. Si tratta dei *Dieci capitoli di un uomo strano* (*Jiren shipian*) il testo filosofico del 1608 che affronta, in forma dialogica, le conversazioni intrattenute da Ricci con letterati cinesi su temi essenziali di filosofia morale, concernenti il problema del tempo, del mondo, della morte, del silenzio, della divinazione, della ricchezza. Pubblicata dall'Editore Quodlibet per le cure di Wang Suna e di Filippo Mignini, questa prima traduzione in una lingua europea offre il testo cinese a fronte ed è comprensiva delle *Otto canzoni per manicordo occidentale* (*Xiqin quyi bazhang*). Nella importante introduzione, i Curatori illustrano i termini del confronto fra complesse civiltà, delineano i contesti della interculturalità, si soffermano sull'enigmatico concetto di "stranezza", ricercano le fonti, riprendono il tema dei rapporti di omologazione con il Confucianesimo e delle critiche al "nichilismo" buddista del vuoto (*kong*) come principio.

In conclusione sembra possibile affermare che questo Convegno ha riproposto alla ricerca contemporanea il monito fatto scivolare da vari letterati cinesi nelle pagine di accompagnamento ai Dieci capitoli di un uomo strano: la chiarezza e l'espressività dei testi di Matteo Ricci non debbono guidare i fruitori nell'illusione di averne definitivamente compreso i contenuti.

Macerata Diego Poli

La arquitectura Jesuítica

Zaragoza, 9 to 11 December 2010

From December 9 to 11, 2010 an international symposium on Jesuit architecture took place in Zaragoza, Spain. It was organized by Profs. María Isabel Álvaro Zamora, Javier Ibáñez Fernández and Jesús Criado Mainar from the Department of Art History of the University of Zaragoza, in collaboration with an international accademic committee including Alfredo José Morales Martínez, Marco Rosario Nobile, Richard Bösel and Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos S.J. This event was financed by the University of Zaragoza, the Ministry of Science and Innovation of the Spanish Government, the Gov-

ernment of Aragón, the Spanish Committee of Art History and the Institution Fernando el Católico. Its main objective was "to give a complete panoramic overview of Jesuit architecture, from the norms on construction of the Society of Jesus, to the variety of projected solutions in its Assistancies of Europe, America and Asia."[1] The conference was not only meant to give a general survey of the Jesuit churches and colleges built from 1540 to 1773 in a vast landscape from Peru to China and from Poland to Portugal. It also intended to review the place of Jesuit architecture in the current historiography. The languages spoken at the symposium were Spanish, Italian, French and English.

Jesuit architecture and historiography in Italy, France and the Southern Netherlands

The first day was dedicated to the situation in Italy, France and the Spanish Netherlands. Prof. Richard Bösel from the Austrian Historical Institute in Rome opened the symposium with a paper entitled "La 'ratio aedificiorum' di un'istituzione globale: tra autorità centrale e infinità del territorio". The latest research agrees that the centralized system for the approbation and the archiving of the building projects in Rome did not implement a so-called normative *Jesuit style*, but rather aimed to achieve functionality. Nevertheless, by this centralization a specific tradition of Jesuit architecture was spread all over the world. A witness of this cultural memory in the form of plans and letters is still kept in archives, especially those of Rome, Paris and Valletta. However, with the Suppression of the Society of Jesus in 1773, many questions remain unanswered. Did these projects form a sort of catalogue out of which different prototypes could be chosen, corresponding with the *modo nostro*? As a matter of fact, drawings and plans from Jesuit architects circulated throughout the world. One can even recognize organizational models and typologies that were often repeated, although they were subject to cultural and local variations. The study of this rich heritage could give us the answers to many remaining questions, such as how the Jesuits understood and promoted their own cultural legacy. Professor Bösel went on to present

1. As translated from Spanish from the announcement leaflet.

some paradigmatic Italian models, as the Colegio Romano, San Fedele in Milan and Il Gesù Nuovo in Naples. Prof. Marco Rosario Nobile from the *Università degli Studi* of Palermo presented the situation in Sicily. The major changes in Jesuit architecture occurred with the renovation and modernization of the *Gesù* of Palermo by Natale Masuccio. At present, scholars point to the leading role of Jesuit brothers Tommaso Blandino and Angelo Italia as the real protagonists in the seventeenth century. However, the Jesuits gradually relied on architects from outside the Society of Jesus.

In the afternoon the attention moved to the North and the language to French. The state of the question of French architectural historiography was presented by Prof. Alexandre Gady from the Universities of Nantes and Paris IV – Sorbonne. He noted a certain disinterest for Jesuit architecture in French historiography during the nineteenth and twentieth centuries. Reasons for this could be the exclusive focus on medieval religious architecture in the nineteenth century, even certain hostility against religious architecture in general and especially a still undeniable *Jesuit-phobia*. The pioneering works of Pierre Moisy in 1958 should be mentioned. In continuation of this state of the question, Prof. Pascal Julien from the University of Toulouse II Le Mirail proposed some possible lines of research for the future. This appeared to be the most promising look at the future of the whole symposium. There is still a huge field of study around the relationship between architecture and sculpture, especially the symbolism of decoration. Also promising for future investigations could be the Jesuit mathematicians' role on church architecture, the place of optics and fortifications, and the influence of treatises and teaching.

Dr. Joris Snaet, in close collaboration with Prof. Krista De Jonge from the Katholieke Universiteit Leuven, gave a lecture entitled "Les églises des jésuites aux Pays-Bas méridionaux: la splendeur baroque conçue par un ordre religieux ayant des idéaux de pauvreté". He noted that under the influence of the historiography of the nineteenth-century research limited itself mostly to questions of style, focusing on some main architects and leaving aside the churches built in the gothic style. Recent research from the international project *Unity and Discontinuity* revealed that Capuchins and Carmelites built a considerable number of churches in a different style,

in their disposition close to the gothic Jesuit churches and much closer to a common typology, and therefore apparently more faithful to a *modo nostro*.

To conclude this first day of the symposium, Adriana Senard from the *Institut National d'Histoire de l'Art* in Paris presented the fruits of her doctoral research on Étienne Martellange (1568-1641). He entered the Society as a painter, but became one of the most active French Jesuit architects of the early seventeenth century. He was a true itinerant architect, travelling constantly through the Jesuit provinces of Lyons, Champagne and France. He designed more than twenty-five projects, consequently following them up as *praefectus fabricae*. In the midst of wide-ranging overviews, this paper was a welcoming focus on the nationally influential and internationally mediating role of an individual Jesuit architect.

Jesuit architecture and historiography in Spain

The next day was dedicated to the state of the question of Jesuit architecture and historiography in Spain. The papers were divided according to the different Jesuit provinces. The situation in the province of Castilla was presented by Prof. Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos S.J. from the Universidad Autónoma and the Real Academia de Bellas Artes de San Fernando of Madrid. There were thirty-three Jesuit buildings in this province. In the beginning the style was still austere, but it gradually began reflecting in its materials and its baroque style the prestige of the Society of Jesus in the seventeenth century. The church of the novitiate in Villagarcía de Campos was a prototype in *modo nostro*, reflecting the plan of the Gesú in Rome. However, the baroque style appeared only fully in Monforte de Lemos and Salamanca. Exceptionally, some churches were built with a centralized plan, as in Burgos and in San Albano in Valladolid. Naturally, the church in Loyola is a special case.

In the province of Andalucía, as reported by Prof. Alfredo J. Morales Martínez from the University of Seville, thirty-six Jesuit residences and colleges were built from 1553 until the Suppression in 1773. The historiography produced excellent monographic works on individual churches and architects.

Prof. Mercedes Gómez-Ferrer Lozano from the University of Valencia noted the absence of a comprehensive study of Jesuit architecture in the province of Valencia. Unfortunate-

ly, the effects of the Suppression affected most of the buildings. She presented four main building projects, in Valencia, Gandía and Segorbe. Profs. Javier Ibáñez Fernández and Jesús Criado Mainar from the University of Zaragoza divided the churches of the province of Aragón in two chronological groups, depending on their construction before or after the Gesú in Rome. The first group consists therefore of only one church, in Zaragoza, built in the sixteenth century as a gothic church with some innovative elements, as the tribunes. The second group consists of churches with a plan modeled on the Gesú in Rome, built in Tarazona, Calatayud, Graus, Huesca and Alagón in the seventeenth and eighteenth centuries.

In the afternoon, after the presentation of the book *El plano más antiguo de Zaragoza. Descripciones literarias e imágenes dibujadas de la capital aragonesa en la Edad Moderna (1495-1614)*, based on the drawing of the city map by an anonymous Jesuit, the participants could visit the former Jesuit church in Zaragoza, currently known as the Real Seminario de San Carlos Borromeo, under the guidance of Naike Mendoza Maeztu.

Jesuit architecture and historiography in Latin America, Asia and the Polish Commonwealth

The last day was dedicated to Jesuit architecture and historiography in Latin America, Asia and the Polish Commonwealth. Because of its worldwide influence, Portugal was also treated within this section.

Prof. Luisa Elena Alcalá Donegani from the Universidad Autónoma of Madrid presented the situation of Jesuit architecture in Latin America. She divided the historiography, still very fragmentary, in three groups: firstly, Jesuit architecture appears mentioned in studies on architecture in general. Secondly, between the 1970s and 1990s studies focused more on Jesuit architecture in specific territories. Thirdly, historiography emphasized on individual buildings and architects. She mentioned imperative questions for further studies, as the influence of benefactors, the place of the Jesuit brothers in the construction business, the relationship with the other religious orders, and the local *mestizo* ornamentation.

The connection between Latin America and Asia was made by Portugal. In Portugal, as presented by Prof. Paulo Var-

ela Gomes from the University of Coimbra, the two sixteenth century churches in Lisboa and Évora were built before the Gesú in Rome. They still represent a Portuguese plan of one nave with lateral side chapels. The churches of Coimbra and Porto built after the Gesú are designed after its model. The Portuguese Jesuits built also in the Azores, India, and Brazil. Stylistically, different European influences can be discerned.

In China, as reported by Pedro Luengo Gutiérrez from the University of Seville, research on Jesuit architecture is still difficult because of the dispersion of the sources. The first Jesuit residence was founded in 1583. Some plans insinuate specific liturgical adaptations. In the Philippines and in Macao however, the religious context was different. Here, buildings are still observable, however in ruins.

Last but not least, the extremely rich situation in the Polish Commonwealth from 1564 till 1773 was discussed by Prof. Andrzej Betlej from the Jagiellonian University of Cracow. Surprisingly, most architects in the seventeenth century were Italian until the arrival of Bartlomiej Nataniel Wasowski and Jan Igancy Delamars. Jesuit architecture in Poland was a triumphant sign of the Roman Catholic Church.

Prof. María Isabel Álvaro Zamora concluded the symposium pointing to urgent topics in future research on Jesuit architecture. These questions deal with the effects of a 'globalization' of Jesuit architecture around the world, the reasons of dismissing projects in Rome, the way of adopting a new style, the influence of local construction traditions and iconography, and the effects of Jesuit architecture on urbanism.

Jesuit architecture and historiography in the future

The bringing together of current research in Jesuit architecture around the world during this symposium is highly laudable. Future research can only be done after establishing the state of the question of current historiography and considering the panoramic overview of the building projects, which were the two purposes of the symposium. However, at times these purposes intermingled and created more confusion than clarity. Specific moments of converging and confronting the different approaches, methodologies, and results were unfortunately lacking. As a matter of fact, the panoramic view of Jesuit architecture around the world showed major divergence in expressing a *modo nostro*, which leaves many

questions unanswered. At least they are now on the table. There is still a lot to discover in this rich field of investigation. One hopes, therefore, that there will be a continuation of this symposium in the near future.

Leuven Bert Daelemans S.J.

Cartography in China

Annual Conference of Brussels International Map Collectors' Circle (BIMCC), December 11, 2010, Royal Library in Brussels.

Conference programme:
- Welcome address by Eric Leenders, President.
- The Production and Reproduction of Chinese Empire Maps (ca 200 BC-1300) by Hilde De Weerdt, Lecturer in Chinese History, Institute for Chinese Studies, University of Oxford.
- The traps of the sailing way from the Netherlands to China. by Hans Kok, Chairman of IMCoS (International Map Collector's Society in London), Member of Caert-Thresor, Editorial Board.
- The input by the Jesuits, Matteo Ricci and Ferdinand Verbiest in Chinese cartography. by Professor Nicholas Pearce, Head of the Department of History and History of Art, University of Glasgow.
- Mapping the adjoining seas of China initially fraud with errors. by Hans Kok.
- Martino Martini's Jesuit Cartography of China's Middle Kingdom. The Atlas Novus Sinensis published by J. Blaeu, 17th century by Stanislas De Peuter, Judge at the Court of First Instance in Leuven.

The role of the Jesuits in Chinese cartography

The Society of Jesus of Jesuits played, during the 16th and 17th century, a major missionary role in China. At the same time they introduced Western knowledge on science, astronomy and culture. Cartography was one of them. To think that Chinese cartography is the solely result of the work of the Jesuits is a shortsighted view. There has always been a

geographical visualisation of the Chinese territories. Maps about China by Chinese scholars are known since the first imperial periods of the Qin (200 BC) and Han. They were incised on stone steles. They were limited to give an image of the imperial power and the desire to see a unified empire. They also regarded the earth as flat.

The Song Dynasty, 12th century, introduced paper maps based on wood-block printing. Some aimed at representing the land based on administrative subdivisions and jurisdictions. Others described the Chinese and non-Chinese territories emphasizing on the foreign places surrounding the empire. Maps were often the results of observations made during military campaigns and showed the administrative center and transport routes. Topographical elements as rivers, lakes and mountains were also described.

Scales were not used. On the edges of the maps one found information on history, on the size of the empire, on the Great Wall and other geographical features as capitals, prefectures a.o. The 12th century saw the publications of an Atlas of the Handy Geographical Maps throughout the Ages, containing forty-four maps of the Empire. The demarcation between the Empire and the surrounding lands is during the first centuries a main feature of the Chinese cartography.

The route to China.

At first one had to walk towards Asia, following the Silk Road, in order to reach China. Marco Polo is one of these explorers. The Portuguese at the start of the 16th century, opened the sea-route past the south of Africa towards the islands and mainland China. The Dutch followed soon. With these explorers came the missionaries of whom the Jesuits formed the main group. Maps played a role in their missionary task. Their work can be divided in three intertwined periods during the Ming Dynasty (11th-17th century), maps as a mean to gain entrance in the high society, maps as to inform essentialy the Western world and maps made by and for Chinese people during the Qing Dynasty (17-18th century).

To gain access

The most important figure of this period is Matteo Ricci (1552-1610). It was not easy for the first missionaries to propagate their religion. They introduced themselves in the

different Chinese societies using science as a mean. Ricci approached mainly the Confucian scholars learning the language, translating Latin books into Chinese and introducing science. He hoped that his slow cultural approach would impress the intellectual confusian leaders and through them enable him to reach the Emperor.

The Chinese who were used to a square grid map system were introduced by Ricci to the Ptolemaic system. He produced a large world map with China at its center. A world map made by A.Ortelius with European text was on display on a wall of the mission. Ricci decided to translate the texts in Chinese and therefore enlarged the map. This map shows the existence of the five continents in their relative positions. The map is north oriented and shows longitude and latitude lines. It measures 168,7 x 380,2 cm, is printed on rice paper using six large woodblocks and can be mounted on a folding screen.

He was inspired by the world map of Ortelius (for South-America, Africa and New Guinea) by Plancius (for Patagonia) and by Mercator (for the North Pole, North America and Europe). In a clever consession, in order to flatter the elite and the Emperor, he placed China, the Middle Kingdom, not on the eastern border but in the middle of the map. The Chinese always believed their country to be the center of the world. His map revolutionised the Chinese thinking, that considered the earth as being flat. He confronted them with an earth as a globe. In all Ricci amended his map four times. The Chinese copied and circulated the map over and over again. Unfortunately the Chinese cartography did not understand fully the use of the coordinate system.

Ricci's map had no lasting influence, be it through misunderstanding, jealousy or the connection with the Catholic religion. On the contrary the map influenced Western cartographers in changing their perception of the massive Chinese mainland. Without any doubt Ricci's renaissance culture, his geographical and scientifical achievements contributed considerably to a mutual understanding between China and the West. His *mappamundi* was a most usefull tool in order to accomplish his mission.

Ferdinand Verbiest

Ferdinand Verbiest (1623-1688), a Belgian Jesuit, is a distinguished follower of Matteo Ricci. He worked during the Qing Dynasty. He also produced a world map in order to prove his scientifical skill and to impress the Emperor. This map named *Kunyu Quantu* dates from 1674. He did not represent the world in the Ptolemic fashion as Ricci, but as two hemispheres, the eastern and the western. The map measures 180 x 430cm and shows the five continents. The Australian coastline is shown, so is Magellanica, the uncharted southern landmass. The map was printed on silk and made from two times seventeen woodblocks mounted on linen. Verbiest follows the Chinese tradition in adding six panels with geographical information in Chinese. Exotic animals, real and non-existant, decorate both hemispheres was part of a European tradition.

The woodblocks remained used long after Verbiest's death. Although the Verbiest map introduced the hemispheric view of the world in China, his main achievement was in the astronomical field. He even became the head of the Imperial Astronomical Bureau.

To inform the Western World.

Martino Martini's work (1614-1661) may be considered as the high point in Chinese cartography. He is the author of the *Novus atlas Sinensis*, published by Blaeu in the *Theatrum Orbis Terrarum*.

Martini was born in Trento, studied theology and was send to Hangzhou in 1642. He would accomplish his work under the rule of the Manchu Qing Dynasty. After travelling during three years through China, he sailed back to Europe. During his voyage he wrote his geographical work on China and translated it in Dutch. He also wrote *De Bello Tartarico Historia* over the war between the Ming and the Manchu Qing, and the Grammatica Sinica, a first grammar on chinese language. But the *Novus Atlas Sinensis* is the work for which he will be remembered. The atlas contains several parts: a preface describing many cultural and administrative features as geography, population, distances between large cities and description of neighbouring countries. The central part contains a map of the whole of China, maps about the 15 provinces, one of Japan and a list of cities with their coordinates. *De Bello*

Tartarico Historia closes his work. He travelled through the country, gathered geographical information and redrewed maps of an existant chinese terrestial atlas. The maps have north on top and show degrees of longitude and latitude on marges. They show images of the Chinese people, the Emperors, their deities, flora, animals and even of natural resources. The title is enclosed in a cartouche. All indicate scale bars in Milliaria Germanica and in Stadia Sinensia.

The Martini maps are the first to offer a satisfactory picture of the Chinese territories. He also gives a fair description of the Great Wall and is to be considered as a standard in the European cartography of China.

Chinese input

At the turn of the 17t century the emperor ordered the Jesuits and his chinese cartographers to survey the empire. This resulted in the production of the Kangxi Jesuit atlas engraved by M.Ripa. This atlas formed the base for the work by Père J.B. du Halde *Description de la Chine*, for which B.Bourguignon d'Anville produced the maps in 1737. The Jesuits played a fundamental role in the developping of Chinese cartography and the European vision of China. Unfortunately religious and political reasons ended their role in China at the end of the 18th century.

Brussels Eric Leenders

Antonio Possevino (1533-1611), un Gesuita mantovano dalla vocazione europea

Mantova 26 febbraio 2011

L'Accademia Nazionale Virgiliana ha organizzato il 26 febbraio 2011 a Mantova, presso la sua sede, una giornata di studio sulla figura e l'opera del padre Antonio Possevino S.J. (Mantova, 1533 – Ferrara, 1611) nel giorno del quarto centenario della morte. Il convegno ha avuto il patrocinio dell'Università *Babeş-Bolyai* di Cluj-Napoca (Romania). Responsabile scientifico della giornata è stato Alberto Castaldini, membro ordinario dell'Accademia Virgiliana e professore presso l'Uni-

versità di Cluj. La giornata di studio intitolata "Un Gesuita mantovano dalla vocazione europea: Antonio Possevino (1533-1611) nel Quarto centenario della morte", si è proposta di ricostruire il significativo contributo del religioso mantovano alla presenza dei Gesuiti in Europa centro-orientale nella seconda metà del secolo XVI, segnata dalla fondazione di numerosi collegi e seminari. Il modello del collegio gesuitico diede infatti spesso avvio alla tradizione accademica in quella parte del continente, come avvenne per esempio a Cluj, in Transilvania, la cui università, oggi la maggiore della Romania, ricorda nel Possevino un suo fondatore tanto che nelle proprie insegne reca l'anno di fondazione del collegio gesuitico: il 1581. La giornata di studio ha voluto evidenziare anche l'importante azione del Possevino come diplomatico papale, culminata nella mediazione che portò alla pace tra Ivan IV il Terribile e Stefano Báthory re di Polonia (1582), nonché la sua infaticabile opera di scrittore.

Dopo il saluto delle autorità accademiche, è stato letto un messaggio inviato dal Rettore dell'Università di Cluj, Andrei Marga. Nel suo saluto il rettore ha tracciato rapidamente le vicende storiche dell'ateneo, il maggiore della Romania. Esso fu costituito nel 1919 e porta il nome di due celebri scienziati transilvani, il microbiologo romeno Victor Babeş e il matematico ungherese János Bolyai. Ma la sua storia è più antica, frutto di una serie di tappe: la creazione nel 1581 del collegio dei Gesuiti per volere del principe Stefano Báthory e col sostegno del Possevino, che nel 1583 fondò a Cluj anche il seminario pontificio; l'accademia gesuitica fondata nel 1688; l'università tedesca creata nel 1776 da Maria Teresa cui succedette la rifondazione ungherese nel 1872, per arrivare ai nostri giorni. L'Università *Babeş-Bolyai* attualmente accoglie circa 50.000 studenti che possono studiare nelle tre lingue storiche della Transilvania (romeno, ungherese e tedesco), e la sua offerta didattica è di grande respiro: 21 facoltà e 105 specializzazioni. Il rettore Marga ha osservato che Antonio Possevino, la cui eredità culturale è tuttora viva a Cluj tanto che a lui è intitolata la biblioteca del locale Centro culturale italiano ospitato dall'Università, sarebbe stupefatto di come quel seme accademico piantato dalla Compagnia di Gesù nel 1581 abbia lungo 430 anni prodotto frutti copiosissimi.

La prima relazione della sessione mattutina dei lavori, presieduta da Alberto Castaldini, è stata quella di Luigi Balsamo

(Corresponding Fellow della British Academy), intitolata: "Il gesuita Antonio Possevino, un eroe del suo tempo". Balsamo ha ricordato come il Possevino, carattere schietto e tenace, si distinse sin dall'inizio nella sua attività diplomatica. Durante la sua missione in Piemonte non approvò i metodi militareschi di Emanuele Filiberto di Savoia finalizzati a guadagnare i Valdesi all'ortodossia cattolica. Egli del resto affermò nell'opera *Il soldato christiano* (1569) che la disciplina militare andava conciliata con lo spirito cristiano e sempre credette fermamente nell'opera dell'educazione, nella formazione dell'uomo, sensibile all'azione persuasiva e costruttiva della pace facendo proprio l'influsso del pensiero erasmiano.

Da qui il suo convincimento che la fondazione di collegi e seminari fosse uno strumento essenziale per l'evangelizzazione. Possevino era uomo di grande ingegno e capacità intuitiva, e Diego Laínez S.J. disse di lui che in 15 giorni capiva più di quanto gli altri comprendessero in molti anni. Infaticabile si confermò la sua azione diplomatica in Germania, Russia, Scandinavia, Polonia e Transilvania, nel corso della quale ebbe pieni poteri e copertura finanziaria per ogni iniziativa da Gregorio XIII e Sisto V.

Dopo la morte del re di Polonia Stefano Báthory, con cui molto ebbe a collaborare, cessò la sua esperienza diplomatica e fu trasferito a Padova, dove intraprese con la solita competenza e determinazione la redazione dell'opera monumentale *Bibliotheca Selecta* (1593), la cui eventuale ristampa – tale era il prestigio del suo autore – era condizionata dal suo esplicito permesso (ma la terza edizione a Colonia, in Germania, uscì piena di errori tanto che il Possevino non la riconobbe). Clemente VIII lo appoggiò in quest'impresa letteraria giacché credeva nella sua capacità di illustrare i più diversi settori disciplinari secondo lo spirito cattolico e alla luce della *Ratio studiorum*. Ma contrasti con Claudio Acquaviva S.J. e la guerra dell'Interdetto imposero a Possevino il trasferimento a Ferrara, dove visse appartato gli ultimi anni della sua operosissima esistenza.

Marek Inglot S.J. (Pontificia Università Gregoriana) ha parlato de "La missione del Possevino nella Russia di Ivan il Terribile". Possevino operò in Polonia dal 1578 al 1587, dopo di che tornò in Italia per stabilirsi a Padova. Egli lavorò in quegli anni non solo come diplomatico pontificio, perché intenso fu il suo apostolato al servizio della Chiesa e della Compagnia di

Gesù in quelle terre. Del resto già da Roma aveva contribuito alla fondazione della Provincia polacca nel 1575. Determinante fu certamente il suo rapporto con Stefano Báthory, e le missioni in Svezia e Russia (Moscovia) ebbero ripercussioni sulla storia dello Stato polacco-lituano. Inglot ha illustrato gli scopi e i proponimenti del Possevino nelle terre del nord Europa, che su mandato papale tentò di riguadagnare alla causa cattolica attraverso la conversione del re di Svezia Giovanni III Vasa.

Le due missioni scandinave (da dicembre 1577 a maggio 1578 e da luglio 1579 ad agosto 1580) non ebbero però successo. Seguì la missione diplomatica in Russia (1581-1582) e decisiva fu l'iniziativa del Possevino per addivenire ad una pace tra Ivan IV il Terribile e il re di Polonia Stefano Báthory. Il primo accusava il Báthory di volersi alleare col Khan di Crimea e il Sultano contro la Moscovia, ma si disse però determinato a favorire la pacificazione dell'Europa se il papa fosse stato disposto ad assicurare, mediante ordine esplicito, che il Báthory avrebbe rinunciato all'alleanza con i principi musulmani per non versare sangue cristiano. Soprattutto la possibilità ventilata di un'unione della Chiesa di Roma con quella Ortodossa rappresentava per il Possevino l'agognata contropartita ai disegni politici e militari di Ivan IV. E infatti l'unione delle Chiese venne indicata come lo scopo principale della missione in un'istruzione segreta del segretario di Stato card. Tolomeo Gallio al Possevino.

Il 20 agosto del 1581 Possevino ebbe la prima udienza con lo czar. La sua mediazione diplomatica fu fruttuosa: la pace tra la Moscovia e la Polonia venne firmata nel gennaio dell'anno successivo. Ma allorché in febbraio Possevino giunse a Mosca, si rese presto conto che il passo successivo, quello dell'unione, era impraticabile. Compensò questa mancato traguardo la fondazione, immediatamente successiva, del seminario di Vilnius. La nuova missione in Polonia del 1586 coincise con l'intento di Stefano Báthory di riprendere le armi contro Ivan IV per sconfiggere Mosca e volgersi poi contro il Turco. Se Sisto V appoggiò l'impresa, la morte del re di Polonia vanificò presto tali piani.

La sessione pomeridiana dei lavori, presieduta da Giorgio Bernardi Perini (presidente emerito dell'Accademia Nazionale Virgiliana) si è aperta con l'intervento di Francesco Guida (Università degli Studi Roma Tre) sul tema: "Antonio Pos-

sevino e la Livonia: un episodio della Controriforma (1582-1585)". Guida ha sottolineato come dei tre commentari scritti dal Possevino sulla scorta delle sue esperienze in Europa orientale, quello dedicato alla Livonia, pubblicato per la prima volta a Riga nel 1852[1], sia il meno noto. Possevino vi analizza con acume la situazione locale: la risicata presenza cattolica (la maggior parte della popolazione aveva aderito alla riforma); la necessità di una formazione adeguata del clero con l'istituzione di un seminario dove la preparazione linguistica fosse essenziale per l'apostolato tra i fedeli; l'accesa sua preoccupazione verso gli scontri politico-militari fra le potenze dell'Europa nord-orientale del tempo; il timore che la diffusione del cattolicesimo fosse assimilata alla politica di polonizzazione. L'opera presenta una pregevolezza anche letteraria, con un gusto per la narrazione, oltre alla ricchezza di informazioni e alle sincere valutazioni dell'autore.

Cesare Alzati (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) ha dedicato la sua relazione a "Stefano Báthory e l'Ortodossia romena: i riflessi nella Transilvania del Possevino". Alzati ha tratteggiato il composito quadro confessionale e politico della Transilvania nella seconda metà del Cinquecento, offrendo in tal modo un panorama esaustivo dell'ambito sociale e culturale in cui il Possevino si mosse durante la sua permanenza in quella terra nella prima metà del 1583. Determinante si rivelò per le sorti della regione l'ascesa al trono transilvano nel 1571 di Stefano Báthory, nobile di stirpe ungherese. Tale evento politico determinò la coesistenza di un principe cattolico con una dieta protestante, in un contesto dove i romeni di fede ortodossa erano esclusi dalla partecipazione al governo del principato, con una composita presenza calvinista, luterana e unitariana tra il gruppo magiaro e sassone (così erano denominati i tedeschi di Transilvania). Il Báthory seppe però abilmente mediare tra le diverse istanze confessionali (più determinata apparve la sua linea politica e religiosa nel contesto polacco), denotando – ha rimarcato Al-

1 Livoniae Commentarius Smo Dno Nro Dno Gregorio XIII Pont.ci Max.o scriptus ab Antonio Possevino de Societate Jesu, Riga, 1852, curato da C. E. Napiersky della Società per lo studio delle antichità patrie di Riga (da considerarsi casa editrice dell'opera), in collaborazione con A. Buchholtz e C.C. Schirren. Furono collazionate una copia proveniente dall'Archivio segreto Vaticano e una conservata a Dorpat (Tartu).

zati – una sensibilità ecclesiale davvero innovativa per il suo tempo, tanto da concedere l'autonomia pastorale alla Chiesa ortodossa, autonomia sancita dalla Dieta di Turda del 1579.

I lavori sono stati conclusi da Alberto Castaldini (Accademia Nazionale Virgiliana, Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca) con un intervento intitolato: "L'eredità culturale di Antonio Possevino". Il relatore ha ricordato come a quattrocento anni dalla morte non possediamo ancora una biografia articolata ed esaustiva di Antonio Possevino. L'ultima è decisamente datata, cioè quella del p. Jean Dorigny, pubblicata a Venezia dal Remondini nel 1759. Non mancano però, oltre alle voci enciclopediche, i numerosi studi. In relazione alla sua attività missionaria e diplomatica spicca una folta serie di saggi, spesso di storici gesuiti tedeschi, polacchi, americani. Dunque, nonostante l'assenza di una biografia organica, è un'articolata attenzione quella riservata dalla storiografia contemporanea al p. Possevino.

Assieme all'operato diplomatico, la creazione dei seminari pontifici costituisce l'eredità maggiore del Possevino, applicazione concreta di quanto egli ritenesse prioritaria la formazione della gioventù e di nuovi preti. Come osservò nella sua opera *De cultura ingeniorum* (1603), alle lettere si doveva chiedere di renderci più uomini. Il caso di Cluj è in tal senso esemplare. Dopo la sua elezione a principe di Transilvania, nel 1571, Stefano Báthory pensò di fondare una scuola cattolica a Cluj. Nel 1579 i Gesuiti ottennero il diritto di organizzare tale scuola a Mănăştur, un sobborgo nei pressi della città. L'anno successivo la scuola fu trasferita entro le mura cittadine. All'apertura nell'aprile 1581 partecipò anche il nuovo principe di Transilvania, Cristoforo Báthory.

Con il privilegio del 12 maggio 1581 il collegio di Cluj fu elevato da re Stefano Báthory al rango di accademia, privilegio confermato da papa Gregorio XIII il 9 febbraio 1582. Il Possevino fu da subito coinvolto per quanto concerne la realizzazione pratica dell'opera, cui si aggiunse nel 1583 il seminario da lui voluto sul modello di quello di Vilnius. Le ragioni della fondazione del collegio di Cluj sono contenute nel privilegio reale istitutivo: da un lato un bisogno senza dubbio di natura confessionale, dall'altro la necessità di rafforzare una coscienza civica locale nello spirito del tardo umanesimo e del barocco. L'opera dei Gesuiti continuò a costituire un modello per l'insegnamento accademico in Transilvania, an-

che nell'ambiente protestante. Gli echi della fondazione del collegio dei Gesuiti a Cluj sono ancora molto vivi, segno che l'eredità culturale del Possevino e dei suoi compagni dura nel tempo.

Le origini del collegio sono state utilizzate infatti per legittimare dal punto di vista istituzionale le università presenti nella Transilvania e in tutta la parte orientale dell'ex regno d'Ungheria quale esito della felice iniziativa di Stefano Báthory e dei Gesuiti.

Milano/Cluj-Napoca Alberto Castaldini

Jesuitas e imperios de ultramar

Barcelona, 14-16 de marzo de 2011

El pasado mes de marzo la Universitat Pompeu Fabra (UPF) de Barcelona organizó unas jornadas internacionales sobre jesuitas e imperios de ultramar (siglos XVI-XX). El objetivo de este encuentro consistió en explorar las relaciones entre el proyecto universalista cristiano de la Compañía de Jesús y su relación con los imperios hispano-lusos (siglos XVI-XIX) desde una óptica transversal (historia, antropología, ciencia, arte, etc.). Desde la llegada a Asia y a América los jesuitas desarrollaron numerosas actividades (educativas, misionales, artísticas), no siempre coincidentes, con las políticas administrativas y eclesiásticas de los gobiernos metropolitanos.

Educación, evangelización y misiones en Asia y Oceanía (siglos XVI-XX)

El programa se organizó alrededor de tres paneles. El primero, "Educación, evangelización y misiones en Asia y Oceanía (siglos XVI-XX)", coordinado por Alexandre Coello de la Rosa (UPF- Consejo Superior de Investigaciones Científicas [CSIC]), contó con la participación de Joan-Pau Rubiés (The London School of Economics), cuya ponencia "Diálogo religioso, mediación cultural, o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada en el método jesuita en el Oriente en la época de Alessandro Valignano y Mateo Ricci", profundizó en el debate sobre los límites de la *accomodatio* jesuita en las Indias orientales. La presencia del *otro confuciano* creó una mayor tolerancia, según Rubiés, pero con matices. Los jesui-

tas (Valignano, Ricci) establecieron un diálogo inter-religioso (aprendieron chino, japonés, contactaron con los budistas zen) con el fin de ganar el apoyo político de las autoridades locales. Las estrategias apologéticas no reflejaron un *diálogo real*, sino un giro maquiavélico (Valignano) sobre cómo ese *otro* iba a ser transformado por los jesuitas para conseguir lo fundamental: salvar almas. A continuación la ponencia de Jean-Noel Sánchez Pons (Universidad Marc Bloch de Estrasburgo), "Misión y dimisión: Las Molucas en el siglo XVII, entre jesuitas españoles y portugueses", exploró una historia misional poco conocida: los límites jurisdiccionales entre los imperios hispano-lusos en la conquista y evangelización de las Molucas, pero también las políticas de expansión misional hacia otras zonas de influencia, como Cochín, Mindanao (influenciado por Ternate), Joló y las Visayas.

A continuación Alexandre Coello de la Rosa dirigió su mirada hacia la periferia del imperio: las islas Marianas. En su ponencia, "Nuestra Señora de la Luz, una congregación polémica y efímera en las islas Marianas (1758-1769)", analizó la Congregación de la Virgen de la Luz, fundada en Guam en 1758 por el padre alemán Franz Reittemberger (1736-1767), como un elemento aglutinador para una sociedad multiétnica situada en los límites del imperio ultramarino. Al mismo tiempo se situó el proceso inquisitorial contra el padre Reittemberger dentro del clima del antijesuitismo español y de la *auténtica caza de brujas* que el Consejo de Castilla, dirigido por Pedro Rodríguez de Campomanes, llevó a cabo contra los jesuitas y sus seguidores.

Finalmente, la ponencia del catedrático Josep María Delgado i Ribas (UPF), "El litigio del colegio de San José de Manila (1899-1907)", analizó el primer centro universitario de toda Asia dentro de un contexto de conflictos educativos, socio-políticos y económicos de largo alcance. A diferencia del colegio de San Ignacio, destinado para los hijos de la aristocracia indígena, el colegio de San José alojaba a los hijos de los conquistadores españoles. En un primer momento estuvo bajo el patronato de Rodrigo de Figueroa (1595) pero en poco tiempo empezó a gestionar un considerable patrimonio de bienes inmuebles, haciendas (Liam, Batanga). Según Delgado, el grueso de la propiedad era lo que alimentaba el funcionamiento del colegio, además de otros ingresos derivados de encomiendas, obras pías, etc. Tras la expulsión de

los jesuitas (1768), el colegio de San José se convirtió en un seminario pretendido por los dominicos, quedando bajo la tutela de la Universidad de Santo Tomás. En el siglo XIX todavía predominaba la enseñanza religiosa en las Filipinas, fusionándose el colegio de San José y el Ateneo de Manila. La rendición de Manila a las tropas norteamericanas (1898) supuso la colaboración con el Partido Federal (1900) y la consiguiente expropiación de las tierras adscritas al colegio jesuita de San José. Los religiosos dominicos protestaron, al considerar que el colegio era una antigua propiedad privada gestionada como una obra pía. El pleito llegó hasta la Corte Suprema de Filipinas y la misma Roma, accediéndose finalmente a comprar las haciendas de los religiosos. Como demuestra Delgado, el problema adquirió tintes políticos debido a que el 16% de los norteamericanos eran católicos. El presidente William McKinley (1843-1901) acabó cediendo la titularidad del colegio de San José a los religiosos, pero no las propiedades adscritas al colegio.

Evangelización, utopías y misiones en América

El segundo panel, "Evangelización, utopías y misiones en América", coordinado por Javier Burrieza (Universidad de Valladolid), se inició el martes, día 15 de marzo. Correspondió al investigador Fermín del Pino (CSIC) abrir la sesión matinal con una ponencia titulada "Imperios, utopías y márgenes socioculturales (Joséf de Acosta y las elites 'indianas')". Frente a la corriente conocida como post-colonialista, que acentúa en su descripción los efectos de-culturadores del imperio cristiano, en los últimos años le ha sucedido una réplica *atlantista* (así conocida, sobre todo en el campo del análisis literario) que prefiere ver las coincidencias de ambos lados del Atlántico en la aportación cultural del encuentro histórico.

Una primera expresión de esta reacción atlantista tuvo lugar unos pocos años antes de las celebraciones del Quinto Centenario del descubrimiento de América (1992), en especial a través de la obra inter-disciplinar del escritor Ángel Rama (1926-1983) o del antropólogo Fernando Ortiz Fernández (1881-1969). Del Pino comparte este planteamiento transcultural a la hora de describir el complejo proceso socio-histórico ocurrido durante la ocupación hispano-lusa del Nuevo Mundo. No solamente se produjo una reacción ne-

gociadora de parte de algunos sectores poblacionales americanos, sino que también hubo algunos sectores occidentales (en especial, algunos misioneros y religiosos jesuitas y abogados como Polo de Ondegardo) que fueron más sensibles que otros al valor de otras culturas.

A continuación siguió la ponencia de Guillermo Wilde (Instituto de Altos Estudios Sociales Universidad Nacional de General San Martín, UNSAN – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET), "Las misiones jesuíticas del Paraguay: etnogénesis, imaginarios políticos y agencia indígena", cuyo objetivo fue considerar el proceso de formación de misiones jesuíticas del Paraguay desde tres problemáticas entrelazadas. La primera giró en torno de los dispositivos de clasificación étnica empleados por los religiosos en su documentación oficial para homogeneizar una diversidad de grupos indígenas ampliamente calificados como *guaraníes*. La segunda abordó mecanismos concretos de creación de continuidades temporales y políticas, por medio de la instalación de genealogías y cacicazgos ligados no sólo a la organización política sino a la historia de la misión. La tercera abordó la cuestión de la heterogeneidad interna misional y el carácter permeable que exhibieron esos espacios en ciertas regiones y ciertos momentos de su historia, cuyo significado podría atribuirse, según Wilde, a la esencia misma del proceso de formación de la misión y el tipo singular de organización social que define.

Finalmente, Javier Burrieza (Universidad de Valladolid) presentó su ponencia "Colegios, misiones, reducciones y universidades: el modo de proceder de los jesuitas en la América española". En ella analizó las presencias físicas de la Compañía de Jesús en las Indias a través de los colegios, imagen de una nueva forma de entender la vida religiosa, la propia de los jesuitas. Los colegios conformaban una *red globalizadora* que facilitó el intercambio de experiencias y conocimientos – sobre todo en la configuración de un método educativo –, sin depender estrictamente de los límites geográficos de los continentes. Su concepto de enseñanza generó apoyos, también oposiciones, entre las ciudades, municipios y algunos sectores eclesiásticos que los acogían. Los jesuitas, indicó Burrieza, construían espacios para sus trabajos, desarrollando el papel que disponían sus templos. Estas iglesias eran una parte importante de las distintas casas que tenían diferentes

objetivos de formación, desde conjuntos más espectaculares como el colegio máximo de la ciudad de México hasta casas más modestas, llegando a ser factores de civilización como había ocurrido en territorio brasileño con el colegio de Sao Paulo. La ponencia fue detallando otros aspectos relacionados con la cotidianidad de los colegios, el sistema de fundación de los mismos, los mitos que existían sobre su opulencia y riqueza, así como la dimensión de los jesuitas como propietarios, sobre todo en las Indias; los sistemas de producción de sus bienes raíces, la exportación de sus productos, que caracterizaban sus economías – sin que faltasen polémicas y controversias como las de los diezmos. Detalló la expansión de los colegios en los diferentes virreinatos, así como el proceso de creación de provincias jesuíticas, que estuvo en relación con la expansión de sus trabajos en y desde los colegios.

Enseñanza para españoles, descendientes de españoles criollos, hijos de los caciques, clérigos en seminarios, novicios de la Compañía en noviciados, casas de probación, ministerios entre los esclavos o los indios; el impulso para la configuración de un método misionero desde los colegios, con un proceso de adaptación de los trabajos de los jesuitas para encontrarse presentes en tierras y formas de poblamiento de los indios. No olvidó los trabajos que desde los colegios se hacían en la enseñanza de las primeras letras, sobre todo en las Indias, la promoción educativa de la mujer con tímidas iniciativas o la conquista de las presencias de los jesuitas en el ámbito universitario. Concluyó indicando cómo los ministerios de la palabra realizados desde los colegios fueron capaces de atraer nuevas presencias de la Compañía.

La sesión de la tarde contó con la participación de Gauvin Alexander Bailey (University of Aberdeen) y Aliocha Maldavsky (Université Paris Ouest Nanterre La Défense). La ponencia del historiador canadiense, "El barroco híbrido andino y el mecenazgo de los jesuitas", giró en torno a un estudio del arte andino como una expresión artística que evade las connotaciones raciales e integrismos religiosos. Según Bailey, el barroco híbrido andino nació en Arequipa (1660) de la mano de los jesuitas.

Para entender su significado no se puede aislar la semántica de su estructura, es decir, las imágenes, del contexto en que fueron realizadas. El cristianismo andino fue una

amalgama confusa de creencias precolombinas y cristianas que refleja la religiosidad popular. Los opuestos binarios (hanan/hurin) son lenguajes comunicativos que apelan a la reciprocidad y responsabilidad. Asimismo las inscripciones de maíz, pájaros, como el guacamayo, responsable de la fertilidad humana, se conjugan con imágenes estereotipadas de los salvajes chunchos de las tierras bajas con el objetivo de proteger la comunidad y exorcizar el mal. La ponencia de la historiadora francesa, "Idiomas indígenas, motivación por la misión y personal misionero en el Perú colonial (siglos XVI-XVII)", analizó la problemática del aprendizaje de las lenguas indígenas en el seno de la provincia peruana. Esta obligación, formulada en 1583, provocó durante varios decenios serias resistencias de algunos de los profesos jesuitas, como el padre Diego Álvarez de Paz (1549-1620), por considerar el ministerio de indios poco atractivo para los miembros de la orden ignaciana.

A través del estudio de fuentes oficiales, como las Cartas Anuas, las Actas de las Congregaciones Provinciales y los Catálogos del personal, Maldavsky reflexionó sobre la identidad misionera en el Perú. Hacia 1637 el número de criollos peruanos aumentó ostensiblemente en la Compañía de Jesús, pero a diferencia de lo que podría suponerse, los *hijos de la tierra* tenían tan poco interés en las misiones como los jesuitas que llegaban al Perú desde Europa. No sólo porque requería el aprendizaje de las lenguas y un gran trabajo cotidiano, sino porque además, suponía alejarse de los valores hegemónicos de la sociedad colonial que pretendían abrazar.

Los jesuitas ante la expulsión (siglo XVIII)

El tercer y último panel, "Los jesuitas ante la expulsión (siglo XVIII)", coordinado por Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez (Universitat Autònoma de Barcelona), se inauguró con el profesor Bernat Hernández (Universitat Autònoma de Barcelona, UAB). Su ponencia, "Las lecturas jesuíticas sobre Bartolomé de las Casas (siglos XVI-XIX)", analizo la influencia lascasiana en la orden de San Ignacio. Los jesuitas del siglo XVI no eran seguidores del fraile dominico, pero compartían las enseñanzas tomistas impartidas por el reputado teólogo Francisco de Vitoria O.P. en la Universidad de Salamanca, especialmente en lo que se refiere a su rechazo de la barbarie innata de los indios y su capacidad de convertirse

al catolicismo. En el siglo XVII se produjo una presencia encubierta de la figura de Bartolomé de Las Casas O.P. (1484-1566). Mientras que algunos jesuitas, como Antonio Vieira S.J. (1608-1697) criticaron la colonización, otros, como Nicolás de Ovalle S.J., justificaban la evangelización, y por ende, la presencia europea en las Indias. Asimismo se produjo una reacción contra la figura de Las Casas de forma agria. Hernández destaca la censura de Francisco de Minguijón S.J., quien en 1690 prohibió la Brevísima *relación de la destrucción de las Indias* (1552) del fraile dominico. La *disputa del Nuevo Mundo* (Antonello Gerbi) trajo consigo un nuevo matiz: el patriotismo criollo y la censura de los libros de Las Casas, en especial los que criticaban los dramáticos episodios de la conquista americana.

En 1721 los dominicos rompieron lazos a favor de su cofrade, mientras que Ramón Diosdado Caballero S.J., alabó a los conquistadores y también a Francisco Javier Clavijero S.J. (1731-1787) quien no fue precisamente acrítico con Bartolomé de las Casas O.P. A finales del siglo XVIII, para algunos dominicos, como fray Servando Teresa de Mier O.P. (1765-1827), la barbarie se atribuía a los conquistadores, y no a los americanos. Tras la publicación de Juan Antonio Llorente (Paris, 1822) de la obra de Bartolomé de las Casas, el fraile dominico se convirtió definitivamente en un humanitarista (ilustrado) americano.

En la ponencia de Enrique Giménez López, "Las estrategias misionales de la Compañía y el antijesuitismo en el siglo XVIII", su autor arrancó de mediados del XVII, del terrible conflicto entre el obispo Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) la Compañía de Jesús que lejos de circunscribirse a un problema de diezmos tuvo su raíz en concepciones diversas de las estrategias misionales, enfrentadas ahora con mayor fuerza por el papel centralizador que desarrolló la Comisión de Propaganda Fide. Las tres cartas de Palafox enviadas a Inocencio X, las inocencianas, y especialmente la tercera, focalizaban sobre la Compañía de Jesús las críticas a un modelo de misión jesuita que giraba alrededor de la *accomodatio* frente a la visión martirial del propio Palafox. Este conflicto, junto a otros menos conocidos, alimentó el antijesuitismo militante de la centuria siguiente configurando la imagen del jesuita conspirador, intrigante, desleal, depredador, hipócrita, integrante de una especie de religión subterránea. La

demonización de la Compañía de Jesús y de sus miembros permitió levantar el edificio de argumentos que justificaron la expulsión de la Monarquía Hispánica en 1767.

Finalmente, la ponencia de Inmaculada Fernández Arrillaga, "Las huellas del destierro. Escritos de jesuitas expulsados de la Monarquía Hispánica", abordaba de manera sintética un ilustrativo recorrido por todos estos escritos de jesuitas expulsos, desde su variedad tipológica a su análisis de contenido, apuntando a la motivación de los autores, no únicamente la escritura de un dietario personal sino, de manera más trascendente, la reflexión personal de las causas de la expulsión, la experiencia del exilio y, lo que es más importante, una nueva lectura de las tareas misiones de la Compañía de Jesús en todo el mundo. Los jesuitas expulsos atenderán a construir una imagen idealizada de las labores misiones subrayando la aportación a la civilidad, a la extensión del Evangelio y al servicio de la Monarquía. A la postre, estos escritos se convierten para muchos de los desterrados en el propósito de su vida: se tratará de justificar la inocencia de la Compañía y de refutar los argumentos del feroz antijesuitismo imperante. Los dietarios del padre Manuel Luengo, con 36.000 páginas escritas, son un buen testimonio de esta afirmación: más que la exorcización de la angustia del exilio fueron instrumento necesario para la revisión de la labor misional de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispánica, las cenizas desde las que pudo levantarse de nuevo.

A modo de colofón, las jornadas internacionales se cerraron con la presentación de dos libros: *Alexandre Coello de la Rosa, El pregonero de Dios. Diego Martínez, misionero jesuita del Perú colonial (1542-1626), Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid 2010*, una biografía de los primeros jesuitas *antiguos* que operaron en tierras del Perú, y *Alexandre Coello de la Rosa, Teodoro Hampe Martínez, Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (siglos XVI-XVIII), Edicions Bellaterra, Barcelona 2011*, que analiza una serie de fuentes jesuitas relacionadas con la escritura hagiográfica, educativa, escatológica y política, así como diversas narrativas que constituyeron l identidad de la corporación en la Nueva España y Brasil, o que vincularon a la espiritualidad jesuita con los desastres naturales.

Barcelona Javier Burrieza, Alexandre Coello, Doris Moreno

Institutum Historicum Societatis Iesu

Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series

Confucius Philosophus Sinarum (1687). The first Translation of the Confucian Classics, Thierry Meynard S.J. (ed.), Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series 6, Roma 2011, Hardback, pp. 460, Ill., ISBN 978-88-7041-206-2.

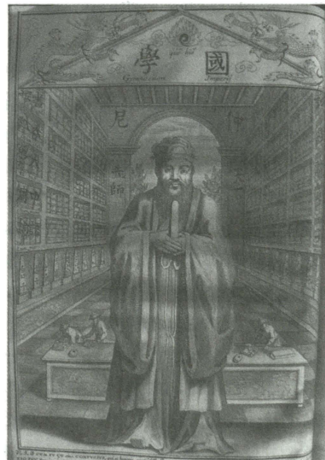
€ 50.00, € 45.00 for subscribers

Confucius, the Philosopher of China is an important work in Sino-European history and in the history of Christianity in China. It is the result of one-hundred years of engagement with the Confucian Classics by Jesuit missionaries, starting with Michele Ruggieri and Matteo Ricci, and ending with Prospero Intorcetta and Philippe Couplet.

The Preface presents the three schools of thought (Confucianism, Daoism and Buddhism), as well as an important argumentation in favor of Confucianism and of the missionary approach of Ricci. Also, for the first time in the West, the Daxue, Zhongyong and Lunyu were available in translation. The work was published in Paris, in 1687, by the Royal Library, now the National Library of France. It exerted a considerable influence on the thought of Eighteenth Century Europe.

This volume consists of four sections. The first section tells the genesis of the work and analyzes its main themes against the background of Chinese and European intellectual thoughts. In the second section, the Preface is fully translated into English. The third section gives the Latin text of the Preface.

The last section offers the Chinese text of the *Daxue*, its Latin translation and the English translation from the Latin, with notes referring to the Chinese commentaries.



Portrait of Confucius, preface of the Sinarum Philosophus, cxvi.

Archivum Romanum Societatis Iesu

New fonts

Autograph letter of Father General Luigi Fortis S.J., Roma, 26. XI. 1817 to Father Bonifacio Malfatti S.J. of the College of Reggio in Modena, 1 fol., (bought at an antiquarian bookseller in Bergamo).

New rare books

Francesco Maria Galluzzi, Vita del P. Antonio Baldinucci della Compagnia di Giesù Missionario, Roma, Stamparia di S.Michele a Ripa 1720, 275p. (donation).

Il nuovo catalogo on-line nel Polo delle Biblioteche Ecclesiastiche (PBE)

La Biblioteca Storica, attualmente locata nell'edificio dell'ARSI, è legata con il patrimonio bibliografico della Biblioteca Privata del Padre Generale della Compagnia di Gesù con il nome "Bibliotheca Curiae Societatis Iesu" e con questa denominazione è autenticata nel Polo Cei-Bib (Conferenza Episcopale Italiana - Biblioteche).

Cei-Bib costituisce il catalogo collettivo delle biblioteche ecclesiastiche italiane, dialoga con SBN (Servizio Bibliotecario Nazionale) e consente alle biblioteche la catalogazione partecipata, non è esclusivamente un programma di catalogazione, ma un sistema integrato di gestione bibliotecaria che permette il trattamento delle diverse tipologie documentarie, l'organizzazione bibliografica, la gestione dei prestiti e dei servizi di circolazione e acquisizione.

SBN è la più grande infrastruttura nazionale che annovera 71 poli che raggruppano 4.500 biblioteche italiane ed 11 milioni di record bibliografici.

Dal 1 Marzo 2011 la nostra Biblioteca, avendo aderito al progetto Cei-Bib, si è posta tra le attuali 88 Biblioteche del Polo Ecclesiastico della Cei occupandone la 77ª posizione. Al momento 52 Biblioteche sono diocesane e presentano una ricca fonte catalografica a cui attingere. Nel Polo operano complessivamente 275 catalogatori e si registrano 184.207 record bibliografici, secondo le previsioni altre dieci biblioteche ecclesiastiche sono in procinto di entrare nel Polo Cei-Bib, i visitatori PBE sono stati oltre 3000 al mese. Il crescente aumento delle adesioni al Polo PBE (Polo delle Biblioteche

Ecclesiastiche) detta il cammino di crescita dello stesso, inteso nel suo insieme.

Il Polo SBN di PBE, dando seguito agli accordi firmati con il Ministero per i Beni e le Attività Culturali e l'Istituto Centrale per il Catalogo Unico è attivo dal 22 marzo 2010. Il programma è fruibile in Internet e le biblioteche che partecipano sono registrate e dotate delle necessarie password d'accesso. I moduli attivi sono: ricerca, catalogazione, circolazione, periodici e acquisti.

Proprio quest'anno ricorre il 10 compleanno (18 maggio) dell'Intesa firmata tra il Ministero per i beni e le attività culturali e la Conferenza Episcopale Italiana. Questa alleanza ha determinato un costante ed impegnativo lavoro di coordinazione tra il posseduto delle Biblioteche Nazionali Italiane e quelle Ecclesiastiche. La giornata di incontro realizzata presso la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma è stata un momento di verifica riguardo il cammino realizzato fino ad oggi ed i progetti futuri per la conservazione e la consultazione delle biblioteche di interesse storico di enti e istituzioni ecclesiastiche. Il progetto è atto a garantire la comune intenzione di conservazione e consultazione al patrimonio bibliografico visto nel suo insieme di globalità documentaria nazionale. L'agenda del 2012 prevede l'adesione di PBE al catalogo italiano dei periodici (ACNP).

Per accedere al catalogo on line è sufficiente entrare in: www.ceibib.it/opac.

Il Polo ecclesiastico al quale abbiamo aderito si propone non certo di isolare le biblioteche ecclesiastiche dal più vasto panorama biblioteconomico nazionale quanto piuttosto di creare i presupposti per una integrazione completa e responsabile a un servizio bibliografico facilmente accessibile all'utente. La ricchezza ereditata dal passato e la capacità con cui la biblioteca riesce a perseguire una politica responsabile nelle raccolte, nella gestione e fruizione del posseduto sono realmente perseguibili attraverso la catalogazione in Polo grazie all' estrema competenza specializzata degli operatori. Non certo biblioteca intesa come luogo dove si trovano i libri quanto piuttosto individuazione di un polo d'informazione avente come obiettivo la crescita bibliografica e la fruizione del suo materiale in modo da determinarne la sua ragion d'essere.

Il 21 settembre 2010 è stata realizzata la convenzione per l'accrescimento e lo sviluppo del Nuovo Soggettario di Firenze per i termini di ambito religioso, del gruppo fanno parte esperti catalogatori specializzati sulla soggettazione, al momento il gruppo opera in totale anonimato e la partecipazione è aperta a tutti coloro che desiderano portare il proprio contributo per rendere il Nuovo Soggettario di Firenze quanto più ricco per i catalogatori che operano nelle Biblioteche ecclesiastiche.

IHSI Nicoletta Basilotta

Scientific activity of the members of AHSI from December 2010 to June 2011

Publications

Robert Danieluk S.J.
La formazione religiosa di Luigi A. Lanzi nella Compagnia di Gesù, in: L'Abate Luigi Antonio Lanzi tra filologia classica e letteratura religiosa. Atti del IV convegno di studi lanziani, Corridonia (MC), Teatro Giovan Battista Velluti, 14 novembre 2009, a cura di Fabrizio Capanni, Anna Santucci, Macerata, Edizioni Simple, 2010, pp. 27-41.

Documenti dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù sulla presenza e attività dei gesuiti nelle Marche tra XVI e XVIII secolo. Possibilità di ricerca, in: Studi Maceratesi 44. Ordini e Congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica, Atti del XLIV Convegno di Studi Maceratesi, Abbadia di Fiastra (Tolentino), 22-23 novembre 2008, Macerata, Centro di Studi Storici Maceratesi 2010, pp. 163-191.

Brian Mac Cuarta S.J.

Reshaping Ireland 1550-1700, Colonization and its consequences. Essays presented to Nicholas Canny, Brian Mac Cuarta SJ (ed), Four Courts Press, Dublin 2011, Hardback, 374 p., Ill., € 55.00, ISBN 978-1-84682-272-8.

'Sword' and 'word' in the 1610s: Matthew De Renzy and Irish reform, in: Reshaping Ireland 1550-1700, Colonization and its consequences. Essays presented to Nicholas Canny, Brian Mac Cuarta SJ (ed), Dublin 2011, p. 101-130.

Francisco de Borja Medina S.J.

La experiencia Sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su repercusión en América, en: La esclavitud negro-africana en la historia de España. Siglos XVI y XVII, Aurelia Martín Casares, Margarita García Barranco (eds.), Editorial Comares, Granada 2010, ISBN 978-84-9836-774-4, pp. 75-94.

El efímero restablecimiento de la Compañía de Jesús en Nueva España en la coyuntura de las luchas por la emancipación (1816-1821), en: Del Mundo Hispánico a la consolidación de las naciones, Milena Koprivitza Acuña et. al. (eds), Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala 2010, ISBN 978-607-7928-08-9, pp. 283-332.

Conferences

Francisco de Borja Medina S.J.

La sucesión a la Corona de Portugal y su incidencia en los jesuitas de la Corona de Castilla (1578-1580), Congreso: Los Jesuitas. Religión, política y educación (Siglos XVI-XVIII), Universidad Comillas, Madrid 20-22 de junio 2011.

Brian Mac Cuarta S.J.

A continental settler in the MacCoghlan lordship [Ireland] in the 1610s. Offaly Historical Society, Tullamore, Ireland, 9 June 2011.

In memoriam

Martin D. O'Keefe S.J. (1935-2010)

Father Martin D. O'Keefe S.J. died December 12, 2010, at the Fusz Pavilion in St. Louis, Missouri. Born in Denver, Colorado, on September 7, 1935, Martin entered the Society of Jesus at St. Stanislaus Seminary in Florissant, Missouri, on August 8, 1953, and was ordained on June 11, 1966, at Woodstock College in Maryland.

Martin completed an M.A. in Latin and Greek and a Ph.L. in Philosophy at Saint Louis University prior to theology studies. After ordination, he completed a Ph.D. in Philosophy at Michigan State University in East Lansing, Michigan, and then did post-doctoral studies at Heythrop College in London. Martin succeeded Father George Klubertanz, S.J., as Dean of the College of Philosophy and Letters at Saint Louis University, a position he held from 1970 to 1976. In 1973, while still serving as dean, Martin became the Socius and the Provincial Assistant for Formation for the Missouri Province of the Society of Jesus. He served as Socius until 1978 and as Assistant for Formation until 1980.

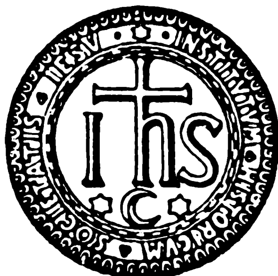
After completing his service in the province offices, Martin moved to Gonzaga University in Spokane, Washington, where he was the Vice President for Administration and Planning and, later, a professor of Philosophy. Between assignments at Gonzaga, Martin served for one year as the Socius to the American Assistant at the Jesuit Curia in Rome. In 1991, he returned to St. Louis to join the Jesuit Hall community and to become an associate editor for the Institute of Jesuit Sources (IJS), a position he held until his death. In his work of translating and editing at IJS, his wide and deep knowledge of the Latin language and a meticulous editorial eye were great gifts. The English speaking Society around the world especially owes to his editorial talents the English language version of the Jesuit Sacramentary, the Jesuit Lectionary and the Jesuit Supplement to the Divine Office. He was deeply devoted to the Mass and published Oremus, a translation of its prayers and prefaces and canons, as well as Exultemus, the Latin texts and an English translation of all the hymns of the Liturgy of the Hours.

St.Louis J. Daniel Daly S.J.

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI=*Archivum Historicum Societatis Iesu.* ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu.*
BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu.*
DHCJ=*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús.* Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.
Bobadilla=*Bobadillae Monumenta.* Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).
Borgia=*Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 7 vols. Madrid, 1894-2009 (2, 23, 35, 38, 41, 156, 157).
Broët=*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).
Cat. Prov. Austr.=*Catalogi Provinciae Austriae.* 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).
Chronicon=*Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco.* 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
Constitutiones I=*Monumenta Constitutionum praevia.* Rome, 1934 (63).
Constitutiones II=*Textus hispanus.* Rome, 1936 (64).
Constitutiones III=*Textus latinus.* Rome, 1938 (65).
Directoria=*Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Rome, 1955 (76).
Doc. Ind.=*Documenta Indica.* 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133).
Doc. Mal.=*Documenta Malucensia.* 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).
Epp. Ign.=*Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42).
Epp. Mixtae=*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).
Exerc. Spir.=*Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Rome, 1969 (100).
Faber=*Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).
Fontes doc.=*Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Rome, 1977 (115).
Fontes narr.=*Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
Lainez=*Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
Litt. Quad.=*Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).
Mon. Ang.=*Monumenta Angliae.* 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).
Mon. Ant. Flor.=*Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Rome, 1946 (69).
Mon. Ant. Hung.=*Monumenta Antiquae Hungariae.* 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).
Mon. Bras.=*Monumenta Brasiliae.* 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).
Mon. Iap.=*Monumenta Historica Iaponiae.* 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).
Mon. Mex.=*Monumenta Mexicana.* 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).
Mon. Nov. Franc.=*Monumenta Novae Franciae.* 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).
Mon. paed.=*Monumenta paedagogica.* 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
Mon. Per.=*Monumenta Peruana.* 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).
Mon. Prox. Or.=*Monumenta Proximi Orientis.* 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).
Mon. Sin.=*Monumenta Sinica.* Rome, 2002 (153).
Mon. Xavier=*Monumenta Xaveriana.* 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).
Nadal=*Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).
Pol. Compl.=*Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).
Regulae=*Regulae Societatis Iesu.* Rome, 1948 (71).
Ribadeneira=*Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).
Salmeron=*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).
Xavier=*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).
Sommervogel=Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

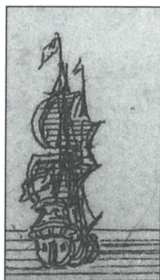


Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), the *Monumenta Historica Societatis Iesu Nova Series*, the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI), the archivistic series *Subsidia ad Historiam Societatis Iesu* (SAHSI) and the semestral review *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI).

Paul Oberholzer S.J., *Editor*

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOL. LXXX, FASC. 160 **2011/II**



Articles

Miscellanea

Paraphrase and Plagiarism. Peter Canisius' Exposition of Psalm 51[1]

Hilmar M. Pabel*

In 1594, Peter Canisius[2], one of the most prolific Jesuit writers of his day, published in Munich with Adam Berg and in Ingolstadt with Wolfgang Eder a booklet entitled *Miserere Das ist: Der 50. Psalm Davids, Gebettsweiß, allen frommen Christen zu Trost, Buß unnd Besserung außgelegt: Durch H. Petrum Canisium der Societet Jesu.*[3] The edition printed by Berg, "one of the most prominent printers of the Counter-Reformation in southern Germany"[4], who, among other things, produced works of contemporary Catholic theologians and spiritual texts, forms the basis of the present study. It consists of ninety-two numbered pages. The verso of the title page features a woodcut of King David, kneeling in prayer before a mitred God in the clouds. The *Miserere* occupies the first sixty-four numbered pages. These are followed by four prayers: the first for a troubled Christendom (*für die arme Christenheit*), the second to be said in time of war, the third an appeal to the Blessed Virgin Mary, St. John the Baptist, St. John the Evangelist, St. Mary Magdalene, and all the holy angels for their assistance in asking God for an urgent fa-

* Hilmar Pabel (PhD, Yale University, 1992) is Professor of History at Simon Fraser University, Burnaby, British Columbia, Canada. He is the author of *Conversing with God: Prayer in Erasmus' Pastoral Writings*, Toronto, 1997 and *Herculean Labours: Erasmus and the Editing of St. Jerome's Letters in the Renaissance*, Leiden, 2008. The literary career of Peter Canisius is the current focus of his research.

1 A grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada funded the research for this article. I offer special thanks to the anonymous readers as well as to Paul Oberholzer S.J. for helpful suggestions to improve the article. I also thank Drs. Helga Tichy, John Craig, Andrea Varney, and Lynda Robitaille for their assistance. Dr. Gillian Bepler and Frau Gerlinde Strauß kindly made arrangements for me to benefit from a month's stay as a visiting researcher at the Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel.

2 Petrus Canisius, * 8. V. 1521 Nijmegen (NL), S.J. 8. V. 1543 Mainz (D), † 21. XII. 1597 Freiburg (CH) (DHCJ I, p. 633).

3 Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta, ed., Otto Braunsberger, vol. 8, 1581-1597, Freiburg Br. 1923, p. 846.

4 Christoph Reske, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing, Wiesbaden, 2007, p. 624 (translation H. M. Pabel).

vour, and finally a lengthy "beautiful, reverent, and sincere prayer to attain the love of God".[5] The edition printed by Eder in Ingolstadt lacks this fourth prayer.

The *Miserere* has escaped scholarly attention to such an extent that it usually does not even register in discussions of Canisius as a writer.[6] In his brief notice, Jean-François Gilmont rightly identified Canisius' *Miserere* as a paraphrase.[7] To understand the significance of Canisius' chosen genre it is instructive to review the historical development and nature of the paraphrase.

The paraphrase as a rhetorical practice has ancient roots. In his *Institutio oratoria,* Quintilian envisioned the paraphrase as both an exercise to prepare boys for the study of rhetoric and a tool to understand a text thoroughly. Boys should learn how "to relate in plain speech" Aesop's fables and then to write out their rendition with "the same simplicity". They are allowed "to break up (*solvere*) the verses" and "to rephrase" (*interpretari*) them with different words before proceeding "to construe [them] more daringly with a paraphrase, in which they both abbreviate and embellish certain things as long as they preserve the meaning of the poet" (1.9.2). Quintilian also conceived of the paraphrase as a justifiable "alteration" or *conversio,* disagreeing with those who would forbid "reworking (*vertere*) Latin orations" because by saying something differently we necessarily say it worse. A paraphrase was not merely an interpretation but "a struggle and, moreover, a striving" to reproduce the "same meanings". The

5 Peter Canisius, Miserere. Das ist: Der 50. Psalm Davids, Gebettsweis, allen frommen Christen zu Trost, Buss und Besserung ausgelegt, München, Adam Berg 1594, pp. 65-92, quotations: pp. 65, 71 (translation H. M. Pabel).

6 No mention of the *Miserere* appears in P. Kirsch, Der selige Petrus Kanisius als theologischer Lehrer und Schriftsteller, in: Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier der Geburt des seilgen Petrus Kanisius, 1521-1921, Freiburg (CH) 1921, pp. 74-86; Johannes Metzler, Petrus Canisius, Deutschlands zweiter Apostel. Ein Charakterbild, Mönchen-Gladbach 1925, pp. 73-94; Rita Haub, Petrus Canisius als Schriftsteller, in: Petrus Canisius – Reformer der Kirche: Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands, ed. Julius Oswald, Peter Rummel, Augsburg 1996, pp. 151-177. Rita Haub, Petrus Canisius und die Bedeutung seiner literarischen Tätigkeit für die Schweiz, in: Freiburger Geschichtsblätter 74/1997, pp. 23-69, here p. 69, Haub refers to the *Miserere* only in a bibliography of Canisius' writings appended at the end of the article. Otto Braunsberger, Der selige Petrus Canisius als Schriftsteller, in: Stimmen aus Maria Laach 87/1914, pp. 415-426, here p. 417, mentions the *Miserere* only in passing.

7 Jean-François Gilmont, Les écrits spirituels des premiers Jésuites, Rome 1961, p. 237.

"difficulty of the exercise" was "extremely profitable" since it made possible a more careful understanding of the "greatest authors" (10.5.4-5, 8).[8]

Themistius was an early contributor to the literary genre of the paraphrase. He began teaching philosophy at Constantinople in 345 and, as an impressive orator, he came to enjoy the favour of the imperial court. An admirer of Aristotle, Themistius wrote paraphrases on the Stagirite's philosophical treatises. His paraphrases on the *Posterior Analytics, Physics,* and *De anima* survive in the original Greek, while those on the *De coelo* and on the twelfth book of the *Metaphysics* have come down to us in medieval Hebrew translations. Scholars distinguish the paraphrases from commentaries on Aristotle that Themistius may or may not have written. William of Moerbeke's translation of the paraphrase on the *De anima* and Ermalao Barbaro's printed translation (1481) of the three surviving paraphrases in Greek made these works available in Latin, respectively in the intellectual world of scholasticism of the thirteenth century and in the Italian Renaissance of the late fifteenth century.[9]

In 1492, the French humanist Jacques Lefèvre d'Étaples published his own *Paraphrases on all of Aristotle's Natural Philosophy,* comprising paraphrases on the *Physics* and ten other treatises.[10] Lefèvre's paraphrastic aim was to transcend the commentary's goal of explicating a text by expressing "as clearly as possible the mind of the author, which exists independently from his text".[11]

8 Quintilian, The Orator's Education, ed. and trans. Donald A. Russel, Cambridge 2001, vol. 1, pp. 208, 210; vol. 4, pp. 356, 358 (translation H. M. Pabel). Catharine Fuchs, Paraphrase et énonciation, Paris 1994, pp. 5-6, identifies the relevant passages in Quintilian.

9 On Themistius, see The Oxford Classical Dictionary, 3rd ed., Oxford 1996, p. 1497; s. v. Themistius, by Robert Browning; George A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton 1983, pp. 32-35; Robert B. Todd, Themistius, in: Catalogus translationum et commentariorum. Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries – Annotated Lists and Guides, ed. Virginia Brown, James Hankins, Robert A. Kaster, vol. 8, Washington DC 2003, pp. 57-102, here pp. 59-61, 64, 72. On the distinction between commentary and paraphrase, see H. J. Blumenthal, Photius on Themistius (cod. 74). Did Themistius Write Commentaries on Aristotle?: in: Hermes 107/1979, pp. 168-182, here p. 169.

10 Charles H. Lohr, Latin Aristotle Commentaries, vol. 2, Renaissance Authors, Florence 1988, p. 139.

11 Eckhard Kessler, Introducing Aristotle to the Sixteenth Century. The Lefèvre Enterprise, in: Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle, ed. Constance Blackwell, Sachiko Kusukawa, Aldershot 1999, pp. 1-21, here p. 13.

More than anyone else, Lefèvre's humanist colleague Erasmus of Rotterdam contributed to the biblical renaissance of the paraphrase. We may consider Erasmus "as the 'inventor,' at the beginning of the sixteenth century, of a model that was to be claimed by other authors in their turn, as each in his own way set about composing paraphrases of biblical texts".[12] Between 1517 and 1524, Erasmus published paraphrases on every book of the New Testament with the exception of Revelation. In 1523, he published a paraphrase on the Lord's Prayer. Each of the seven petitions of the Lord's Prayer stood at the head of an elaborate prayer-paraphrase, intended for one of the seven days of the week.[13] In 1524, Erasmus published his sole paraphrase on an Old Testament text, the *Paraphrase on Psalm 3.*

Even before he began publishing his paraphrases, Erasmus defined paraphrase in 1516 in the scholia to his edition of Jerome's letters. A paraphrase is "a rather free translation (*interpretatio*) in which you might change some things" or "a rather free translation (*translatio*) when, by changing or also adding some things, we explain more abundantly and also more clearly what others have said." Erasmus thinks of Themistius: "not a translator (*interpres*) but a paraphrast (*paraphrastes*) of Aristotle".[14]

After attaining proficiency in writing paraphrases, when he could declare the paraphrase as a favourite literary *métier*, Erasmus abandoned the concept of *translatio* and replaced it with the notion of *commentarium.* A paraphrase was a type of continuous commentary without change of voice. In other words, it was a commentary in which the paraphrast assumed the voice of the author.

The assumption of the authorial voice was, according to Jacques Chomarat the "distinguishing characteristic (*particularité*) of the paraphrase" for Erasmus.[15] Jean-François

12 Bernard Roussel, Exegetical Fictions? Biblical Paraphrases of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Holy Scripture Speaks. The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament, ed. Hilmar M. Pabel, Mark Vessey, Toronto 2002, pp. 59-83, here p. 59.

13 Hilmar M. Pabel, Conversing with God. Prayer in Erasmus' Pastoral Writings, Toronto 1997, pp. 112-113.

14 Tertius tomus epistolarum Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis, Basel, Johann Froben 1516, sig. 169r; Tomus quartus epistolarum sive librorum epistolarium Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis, Basel, Johann Froben 1516, sig. 79r (translation H. M. Pabel).

Cottier prefers to focus on how a paraphrase is like and unlike a commentary. Both paraphrase and commentary share a common goal: the elucidation of a text. Yet a paraphrase is more of a rhetorical exercise. It seeks not only to teach but to please and to move, that is, to affect the emotions. An Erasmian paraphrase aims at developing what Cottier calls "a theological and spiritual commentary that must direct the reader towards true Christian piety".[16] Taking on the voice of the original author limits the exegetical options of a paraphrase. A commentary can suggest several interpretational possibilities; a paraphrase confines itself to what in the view of the paraphrast is the best interpretation.

Sixtus of Siena canonized the paraphrase as a method of biblical interpretation in his *Bibliotheca sancta,* first printed in 1566. This "comprehensive encyclopedia of Biblical scholarship" made Sixtus "a leading Biblical scholar of the Counter-Reformation period".[17] Book 3 on hermeneutics became the most influential part of the voluminous work.

Sixtus began his section on paraphrase in Book 3 by invoking the authority of Themistius. In his preface to the paraphrase on the *Posterior Analytics*, Themistius outlined the prerogatives of the paraphrast. Provided that he preserved "the integrity of the meaning" of an author, he may rein in prolixity, expand upon and amplify what is compressed and concise, fill in gaps, supply what is missing, shed light on intricate and obscure passages, embellish passages with elegant speech, and impose order where it seems to be impaired or completely lacking.

Sixtus identified two types of paraphrase. "More compressed and, moreover, restrained", the first approximated a translation. The second, which Sixtus described as "somewhat more flowing and also expansive", he divided into two

15 Jacques Chomarat, Grammaire et rhétorique chez Érasme, Paris 1981, vol. 1, p. 587 (translation H. M. Pabel).

16 Jean-François Cottier, La théorie du genre de la paraphrase selon Érasme, in : Les paraphrase bibliques aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du Colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004, ed. Véronique Ferrer and Anne Mantero, Geneva 2006, pp. 45-58, here p. 52 (translation H. M. Pabel).

17 John Warwick Montgomery, Sixtus of Siena and Roman Catholic Biblical Scholarship, in: Archiv für Reformationsgeschichte 54/1963, pp. 214-234, here pp. 226, 228. For an analysis of Book 3, see : Le temps des Réformes et la Bible. Bible de tous les temps, vol. 5, eds. Guy Bedouelle, Bernard Roussel, Paris 1989, pp. 173-188.

feration in the publication of psalm-paraphrases.[28] It was fitting, therefore, for Sixtus of Siena to supply three paraphrases of Psalm 117, admittedly a very brief text, as examples.[29] In francophone Europe, we can estimate that some one thousand editions of psalm-paraphrases appeared in print between 1562 and 1661. The publications of two Reformed giants in the field, Clément Marot and Theodore Beza, figure prominently in this abundant output. Editions containing all or most of the 150 Psalms, many with musical notation, were numerically impressive, but many editions also offered only one or a few paraphrases.[30] French Catholics preferred the medium of verse to that of prose when it came to producing meditative paraphrases on the penitential psalms.[31] In this respect Canisius' prose-paraphrase exists outside the trend.

Second, Canisius' *Miserere* appeared in the wake of the success of another prose-paraphrase on Psalm 51. Between the end of the second and the beginning of the third trial that resulted in his execution, that is sometime between 26 April and 19 May 1498, Girolamo Savonarola composed a meditation on Psalm 51 in his Florentine prison.[32] Smuggled out of prison, the manuscript was first printed in his native Ferrara sometime after his death on 23 May.[33] A Dominican friar who in his sermons thundered against abuses within the Church, Savonarola was the prophet and political conscience of Florence from the end of 1494 to his arrest in the spring of 1498.

28 Max Engammare, La paraphrase biblique entre belles fidèles et laides infidèles. Étude exégétique et théologique d'un genre en vogue au XVI[e] siècle, in : Les paraphrase bibliques aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du Colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004, ed. Véronique Ferrer, Anne Mantero, Geneva 2006, pp. 19-36, here p. 26.

29 Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta (n. 18), pp. 260-261.

30 Jean-Michel Noailly, Présentation de la *Bibliographie des psaumes imprimés en vers français*, in : Les paraphrase bibliques aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Actes du Colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004, ed. Véronique Ferrer and Anne Mantero, Geneva 2006, pp. 225-240, here, pp. 233-234, 236.

31 Bruno Petey-Girard, Les oraisons méditatives catholiques sur les pénitentiaux: la paraphrase au service de la vie spirituelle, in : Les paraphrase bibliques aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Actes du Colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004, ed. Véronique Ferrer and Anne Mantero, Geneva 2006, pp. 289-300, here p. 289.

32 Mario Ferrara, Savonarola. Prediche e scritti commmentati e collegati da un racconto biografico, vol. 1, Florence 1952, p. 396.

33 Girolamo Savonarola, Prison Meditations on Psalms 51 and 31, trans. and ed. John Patrick Donnelly, Milwaukee 1994, p. 21.

As many as fourteen other editions of Savonarola's commentary on Psalm 51 appeared in print before 1501 mostly in Italy: in Florence, Milan, Reggio Emilia, Venice and Bologna. Incunabular editions printed in Germany can be associated with four cities: Reutlingen, Augsburg (two editions), Magdeburg, and Nürnberg.[34] Early editions appeared in the Low Countries: in Antwerp and Leuven. A Spanish translation came out in Valladolid in 1512. Between 1534 and 1540, printers in London frequently offered an English translation to readers.[35] Savonarola's *Miserere* remained popular in Germany, appearing in the original Latin and more commonly in German translation until the very end of the sixteenth century. Some editions also included Savonarola's meditations on Psalm 31 (another prison work) and Psalm 80.

In 1523, Martin Luther published in Wittenberg an edition of Savonarola's *Miserere* entitled *Meditatio pia et erudita Hieronymi Savonarolae a Papa exusti super Psalmos Miserere mei et In te Domine speravi* (*A Pious and Learned Meditation of Girolamo Savonarola, burned by the Pope, on Psalms 51 and 31*). The edition initiated "a long and fascinating relationship between Savonarola and the German Reformation".[36] It also represented the culmination of the exegetical influence of the Italian friar on the German Reformer, who, according to Josef Nolte, used Savonarola's paraphrase on Psalm 51 as a source for his Lectures on the Psalms (1513-1516) and his commentary on the penitential psalms (1517).[37]

Luther may not have referred to Savonarola again after 1523,[38] but his edition appropriated Savonarola for Protes-

34 Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia, vol. 5, compiled by T. M. Guarnaschelli, E. Valenziani et al., Rome 1972, pp. 43-45; Ludwig Hain, Repertorium bibliographicum in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD. typis expressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel adcuratius recensentur, vol. 2/2, (1. ed. 1826-1838), reprint, Milan 1966, (nos. 14418 – 14432).

35 Girolamo Savonarola, Operette spirituali, ed. Mario Ferrara, vol. 2, Rome 1976, pp. 362-365.

36 Bruce Gordon, "This Worthy Witness of Christ". Protestant Uses of Savonarola in the Sixteenth Century, in: Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe, ed. Bruce Gordon, vol. 1, Aldershot 1996, pp. 93-107, here p. 93.

37 Josef Nolte, Evangelicae doctrinae purum exemplum. Savonarolas Gefängnismeditationen im Hinblick auf Luthers theologische Anfänge, in: Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, ed. Josef Nolte, Hella Tompert, Christof Windhorst, Stuttgart 1978, pp. 59-92, here pp. 76-80.

38 Gordon, Worthy Witness (n. 36), p. 99.

tantism. Some thirty years later, Matthias Flacius Illyricus, the implacable Lutheran theologian, included Savonarola among a throng of witnesses who had rejected the pope. The "illustrious preacher", a learned and pious man, "correctly understood the article on gratuitous justification through faith in Christ", as his commentary on Psalm 51 made clear.[39] Flaccius' characterization of Savonarola was consistent with Luther's in his preface to the *Meditatio pia.*

The preface in effect aimed at assimilating the psalm-paraphrase into Protestant devotional literature. Luther began by portraying Savonarola as a holy victim of the papal Antichrist. The meditations showed how "that abominable seat of perdition" was accustomed to destroy such men. Antichrist may hope to efface or curse the memory of Savonarola, but "behold, he lives, and his memory is blessed".[40] Savonarola's lucubrations demonstrate that before God there is nothing to boast about when it comes to works and that a strong faith alone, without any works, is necessary to obtain God's mercy.

German translations of Savonarola's *Miserere* began to appear as early as 1499.[41] The undated translation printed by Peter Wagner in Nürnberg coincides not only with a translation printed in Augsburg in 1501 but also with the translation published by Urbanus Rhegius in the same city in 1524 as he began his defence of Luther's cause there.[42] The translation of Johann Spangenberg, Lutheran preacher in Northausen, first appeared in 1542 and was subsequently reprinted several times. In accord with Luther's edition, the

39 Matthias Flacius Illyricus, Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae, Basel, Iohannes Oporinus 1556, pp. 988-989 (translation Hilmar M. Pabel).

40 Gordon, Worthy Witness (n. 36), p. 100; Meditatio pia et erudita Hieronymi Savonarolae a Papa exusti super Psalmos Miserere mei et In te Domine speravi, Wittenberg, Rhau-Grunenberg 1523, sig. Ai^{v} (translation H. M. Pabel).

41 Joseph Schnitzer, Deutsche Uebersetzungen von Schriften Savonarola's, in: Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland 129/1902, pp. 389-424, here pp. 398-399.

42 Ibid., pp. 401-402; Auslegung des psalmen Miserere mei deus Durch den allerbewertsten man Hieronimum sauonarolam ferrariensem. Do er was in dem florentiner sal ym kercker, Nürnberg, Peter Wagner n. d.; Auslegung des psalmen Miserere mei deus Durch den allerbewertesten Jeronimum sauonarolam ferrariensem. Do er was in dem florentiner sal ym kercker, Augsburg, Lukas Zeissenmair 1501; Ain überausz Schön über alle Schöne Außlegung des lieblichenn Psalmenn Miserere mei deus. Durch den aller bewertesten (mit seinem blůt) Hieronimum Savonarolam Ferrariensem, do er gefangen was inn aynem grewlichenn Kercker Inn dem Florentiner Sal, [Augsburg], [Steiner] 1524.

title preserved the reference to the papal burning; the preface, however, was confessionally neutral.[43] Spangenberg's son, Cyriakus, who had studied under Luther, turned Savonarola into a Lutheran saint and a proto-Protestant in a life of Savonarola that he published in 1556.[44]

Savonarola's reputation as a precursor of the Protestant Reformation established itself outside Germany and endured until the end of the sixteenth century. He commanded the esteem of the Protestant martyrologists Jean Crespin and John Foxe, the controversialist John Bale, Calvin's successor in Geneva, Theodore Beza, and the French Huguenot Philippe du Plessis Mornay.[45] Jan Jessenius published an anthology of Savonarola's philosophical writings in Wittenberg in 1596, hailing the Dominican as the "Luther of Italy".[46]

Savonarola's *Miserere* has attracted various interpretations. Luther saw in it an adumbration of the doctrine of the justification by faith alone. Indeed, writing about the righteous, Savonarola tells God that "not by reason of their merits or their works have they been saved, so that no one may be able to boast, but because such is your pleasure", and he asks God "to make me righteous through your grace".[47] For Mario Ferrara the *Miserere* was born "in the most dramatic hour of a man locked up in prison and awaiting certain death. It is, therefore, not a commentary on a psalm of David but a commentary and exposition of the interior drama of Savonarola".[48] Similarly, Pierre Antonetti saw the *Miserere* as a revelation of Savonarola's "spiritual state" in the face of death. He also observed that in the text Savonarola remained

43 Gordon, Worthy Witness (n. 36), p. 103. I consulted this edition of Spangenberg's translation: Der LI. Psalm Dauids MISERERE MEI DEVS durch den Christlichen Bruder Hieronymum Sauonarolam Prediger Ordens, vom Bapst verbrandt, in Gebets weise Lateinisch gestellet, vnd Christlich ausgelegt, Leipzig, Nicolaus Wolrab 1542.

44 Robert Kolb, For All the Saints: Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation, Macon GA 1987, pp. 39-40; Stefano Cavallotto, Savonarola nella tradizione protestante (secc. XVI-XVII). Evoluzione di un'immagine, in: Girolamo Savonarola. l'uomo e il frate, Atti del XXXV Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1998, Spoleto 1999, pp. 353-460, here pp. 419-423.

45 Cavallotto, Savonarola nella tradizione protestante (n. 44), pp. 405-415, 428-434; Stefano Dall'Aglio, Savonarola and Savonarolism, trans. John Gagné, Toronto 2010, p. 142.

46 Cavallotto, Savonarola nella tradizione protestante (n. 44), pp. 393-395.

47 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 200-201.

48 Ferrara, Savonarola (n. 32), p. 396 (translation H. M. Pabel).

"convinced of the necessity of a renewal of the Church, of a return to gospel poverty and purity, of a conversion of unbelievers".[49] Savonarola's two prison works, the commentaries on Psalm 51 and on Psalm 31, represent, according to Stefano Dall'Aglio, "the desperate cries of a man afflicted with sin bearing his entire soul to the mercy and compassion of God".[50]

The *Miserere* of course reveals the spirit of Savonarola. He speaks with his own voice when he laments: "There is no salvation for me except in you, Lord. For all have forsaken me. To be sure, both my brothers and sons have discarded me." But this is the only conspicuous reference to his personal tragedy. The rejection of Plato, Aristotle, syllogisms, philosophy, "the incendiary words of rhetoricians", "worldly affairs", and "the ways of vanity"; a sustained critique of philosophers in general; the complaint about the small number of genuine Christians; and a hope for a reformed clergy: this is all characteristically Savonarolan.[51]

If we concentrate on Savonarola's personal situation, however, we miss the forest for the trees – we forget that Savonarola's *Miserere* is in the first instance a biblical commentary in the form of a series of prayers. In adopting the first person, Savonarola preserves the voice of the psalmist as he embellishes the text verse by verse. He never claims to write as David, however. The many Christian references – to Jesus, Mary Magdalene, Peter, Paul, original sin – show that Savonarola has modulated the psalm into a Christian key. His composition is a paraphrase in which the voice of the first person can stand for any Christian, not just for himself.

Canisius' *Miserere* evinces a "genetic relationship" with that of Savonarola;[52] it is unthinkable without it, for it is in large part a plagiarized version of Savonarola's *Miserere* in

49 Pierre Antonetti, Savonarole. Le prophète désarmé, Paris 1991, p. 266 (translation H. M. Pabel).

50 Dall'Aglio, Savonarola and Savonarolism (n. 45), pp. 66-67.

51 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 217, 224, 227, 231-232, 233-234 (translation H. M. Pabel).

52 I have borrowed the term "genetic relationship" from: Andrew Cain, The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity, Oxford 2009, p. 60, who applies it to the appropriation in a letter from Pope Damasus to Jerome (ep. 35) of five questions from Ambrosiaster's *127 Quaestiones veteris et novi testamenti*.

German translation. This is already evident in the opening lines of the introductions to both texts:

Savonarola[53]	Canisius[54]
Infelix ego, omnium auxilio destitutus, qui caelum terramque offendi! Quo ibo? Quo me vertam? Ad quem confugiam? Quis mei miserebitur?	O Ich unseliger armer unnd hülfloser sündiger Mensch, der ich wider Himmel und Erden gesündigt hab, wo hin soll ich gehen? Zu wem soll ich fliehen und schreyen? Wer wird sich meiner erbarmen?
I am miserable, bereft of all help, I who have sinned against heaven and earth! Where shall I go? Where shall I turn? To whom shall I flee? Who will take pity on me?	Oh, what a miserable, poor, and helpless sinner I am, I who have sinned against heaven and earth. Where shall I go? To whom shall I flee and appeal with cries? Who will take pity on me?

Canisius' introduction is an embellishment of that of Savonarola. Throughout his exposition of the psalm's verses, Canisius copies and modifies Savonarola. Take, for example, the paraphrase on verse 5, the psalmist's acknowledgement that he had been conceived in sin. Savonarola opens: "Do not look, Lord, upon the weight (*gravitas*) of my sins. Do not consider their great number (*multitudo*), but acknowledge your creation. Recall that I am dust and that all flesh is grass (Isaiah 40: 6)." Canisius writes: "Lord, do not look upon the heavy burden (*schwere Last*) of my sins. Do not consider my manifold misdeeds, but acknowledge your plasma or creation. Recall that I am dust and ashes. Recall that apart from your grace I am only flesh and that what belongs to me

53 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 197 (translation H. M. Pabel). A typographical error obviously crept into the text established by Ferrara, which reads: *Quis mei mirerebitur*? Since *mirerebitur* makes no sense and since *misereor* takes the genitive *(mei)*, I emended *mirerebitur* to read *miserebitur*. Early printed editions, such as the undated incunables that appeared in Magdeburg and Nürnberg and the edition published by Luther, read *miserebitur*.

54 Canisius, *Miserere* (n. 5), p. 1 (translation H. M. Pabel).

is fleshly (*und daß fleischlich ist, was an mir ist*)."[55] Canisius regularly borrows from Savonarola.

Paraphrase and Translation

The fundamental paradox of the paraphrase lies within the dialectic between sameness and alterity. How can one, later text say the same thing as a previously composed text but with other words?[56] Modern linguists have sought to validate a paraphrase by establishing a relationship of semantic equivalence between it and its *Urtext.* This process generally concentrates on phrases or short statements.[57] Erasmus understood the reformulation, to use Fuchs's semantic equivalent of paraphrase, of a statement as *variatio.* To say the same thing with different words was a principal method in pursuing an abundant style. In the *De duplici copia verborum ac rerum* (1512), Erasmus supplied "experiments" by devising many, usually longer, variations on two statements: "Tuae literae me magnopere delectarunt" (Your letter gave me great pleasure) and "Semper dum vivam, tui meminero" (As long as I live, I shall always remember you).[58]

The translation of statements can afford an opportunity for paraphrase, and Canisius' translation of some of the verses of the Psalm 51 exemplify this, even though his German redactions usually correspond exactly to the Vulgate text of the verses supplied by Savonarola. For the most part, the paraphrasing translation demonstrates embellishment. Canisius knows how to amplify a concept. He turns the *iniquitas* (iniquity) of verse 2 *into Boßheiten und Sünde* (malicious deeds and sin). Verse 8 reads: "Auditui meo dabis gaudium et laetitiam; et exultabunt ossa humiliate" (To my hearing you will bestow joy and happiness; and the bones laid low will rejoice). Canisius qualifies *gaudium* (joy) as heartfelt: *hertzliche frewd.* He identifies the ownership of the bones, clarifies that all of them are in question, and renders *humiliata* in a moral and physical sense: "und es werden auffhupfen

55 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 206; Canisius, Miserere (n. 5), p. 15 (translation H. M. Pabel).

56 Catherine Fuchs, La paraphrase, Paris 1982, p. 175.

57 Ibid., pp. 53-57; Fuchs, Paraphrase et énociation (n. 8), pp. 41-80.

58 Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, vol. I-6, ed. Betty I. Knott, Amsterdam 1988, pp. 76-90 (translation H. M. Pabel).

vor frewden all meine demütige und erschlagne Gebein" (and all my bones, humiliated and struck down, will leap for joy). His keen powers of translation are at work in his rendering of *exultabunt* when he expresses both the literal sense (to jump or leap) and the figurative meaning (to rejoice). Canisius is most expansive in translating verse 14: "Libera me de sanguinibus Deus, Deus salutis meae, et exultabit lingua mea iustitiam tuam" (Deliver me from bloodguilt, O God, the God of my salvation, and my tongue will acclaim your righteousness). Into his paraphrase he injects the notion of God's lordship and paternity and emphasizes the praise of God's righteousness by modifying it as joyful: "Erledige mich von den Blutschulden, O mein Gott unnd Herr, der du ein Gott und Vatter meines Heyls bist, so wirdt mein Zung dein Gerechtigkeit frölich preysen" (Deliver me from bloodguilt, O my God and Lord, you who are a God and Father of my salvation; thus will my tongue joyfully praise your righteousness). When in verse 16 the psalmist acknowledges that God will take no delight in burnt offerings – *holocaustis non delectaberis* – Canisius underlines divine displeasure. He writes: "inn Brandtopffern hast du kein frewd noch Wolgefallen" (you take neither delight nor pleasure in burnt offerings). Amplification serves the purpose of clarification at verse 17: "Sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies" (An afflicted spirit is a sacrifice to God; a remorseful and humbled heart, O God, you will not spurn). Canisius' recension reveals that God takes pleasure in the offering, emphasizes the troubled character of the offered spirit, and asserts God's lordship in a personal relationship: "Das Opffer welches dir angenem, ist ein geängstigter betrübter Geist, ein zerknirschtes und gedemütigtes Hertz, wirst du mein Gott nicht verschmähen" (The offering in which you find pleasure is a frightened and distressed spirit; a remorseful and humbled heart, my God, you will not spurn). Only in one case, does Canisius' translation result in a contraction. The offerings and burnt offerings (*oblationes et holocausta*) of verse 19 become simply burnt offerings (*Brantopffer*).[59]

59 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 5, 23, 42, 47, 49, 57. Here and throughout the essay I refer to the verses of Psalm 51 as they are enumerated in most modern translations of the Bible, such as the New Revised Standard Version, not as in modern editions of the Vulgate.

To reveal more fully the paraphrastic nature of Canisius' biblical translations it is instructive to place two of his German verses alongside excerpts from Luther's 1534 translation of Psalm 51, which Spangenberg reproduced in his edition of Savonarola's *Miserere.*

Luther[60]	Canisius[61]
Verse 8: Las mich hören freud vnd wonne, Das die gebeine frölich werden, die du zeschlagen hast.	Verse 8: Meinem Gehör wirst du Herr geben, die hertzliche Frewd unnd Frolockung und es werden auffhupffen vor Frewden alle meine demütige und erschlagene Gebein.
Let me hear joy and gladness so that the bones that you have crushed will become joyful.	You, Lord, will give me to hear heartfelt joy and rejoicing, and all my lowly and crushed bones will leap up for joy.
Verse 17: Die opffer die Gott gefallen sind ein geengster Geist, Ein geengstes vnd zeschlagen hertz wirstu Gott nicht verachten.	Verse 17: Das Opffer welches dir angenem, ist ein geänstigter betrübter Geist, ein zerknirschtes und gedemütigtes Hertz, wirst du mein Gott nicht verschmähen.
The sacrifices that please God are a fearful spirit; a fearful and crushed heart you, God, will not despise.	The sacrifice acceptable to you is a fearful, afflicted spirit; a remorseful and humbled heart you, my God, will not spurn.

60 Biblia, das ist, die gantze Heilige Schrifft Deudsch, Mart. Luth, Wittemberg, Hans Lufft 1534, pt. 3, sig. XXXIII^r. I consulted the facsimile edition published by Taschen in Cologne in 2003. D. Martin Luthers Werke. Die Deutsche Bibel, vol. 10, pt. 1, Weimar 1956, pp. 265, 267 (translation H. M. Pabel).

61 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 23, 49 (translation H. M. Pabel).

Luther's economy is visually obvious. An adherence to the Vulgate in part explains the length of Canisius' translations. Suppose that Canisius translated the Vulgate without embellishment as "Meinem Gehör wirst du geben Frewd unnd Frolockung" (You, Lord, will give me to hear heartfelt joy and rejoicing). This is still longer than Luther's "Lass mich hören freude und wonne" (Let me hear joy and gladness). Adhering to the Vulgate, Canisius disagrees with Luther in describing the human heart that God will not spurn: a remorseful and humbled heart versus a fearful and crushed heart. Yet the deliberate amplifications of the joy in verse 8 and of the fearful spirit in verse 17 and of the address to the divine audience in both verses are signs of embellishing paraphrase especially when set against Luther's less prolix translation.

Canisius' Paraphrastic Method

In the prayer-paraphrase introduced by each verse of the Psalm, paraphrased or not, Canisius often borrows from Savonarola. To see how closely and extensively he follows his Italian predecessor we can juxtapose their paraphrases on verse 14, the plea for deliverance from bloodguilt with the attendant promise to praise God's righteousness:

Savonarola[62]

In multis sanguinibus suffocor et de profundis eorum clamo ad te: *Domine, Domine, exaudi vocem meam.* Ne differas, Domine, quia morti proximus sum: sanguines mei peccata mea sunt. Sicut enim in sanguine est vita carnis, ita in peccato est vita peccatoris. Effunde sanguinem, moritur animal: effunde per confessionem peccatum, moritur peccator et iustus efficitur. Ego igitur non solum in sanguine invo-

Canisius[63]

In vil Blutschulden bin ich versteckt, unnd von der Tieffe derselbigen, schreye ich zu dir. Herr erhöre mein Stimme. Herr mache kein Auffzug mit mir: Dann der Todt hat mich gantz ummfangen, meine Sünd unnd Missethaten seyn meine Blutschulden: Dann wie im Blut das Leben deß Fleisches ist, also ist auch inn den Sünden das Leben deß Sünders. Geuß auß das Bluet, so stirbet das Thier, damit ich durch

62 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 225-226 (translation H. M. Pabel).

63 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 42-44 (translation H. M. Pabel).

lutus sum, sed etiam in sanguinibus immersus: gurgites sanguinum me trahunt ad inferos. Succurre mihi, Domine, ne peream. Libera me de sanguinibus, Deus, qui omnia gubernas et moves, qui solus potes me liberare, in cuius manu est omnis spiritus vitae. Libera me de sanguinibus, Deus, auctor salutis meae; Deus, in quo solo est salus mea. Libera me, Domine, sicut liberasti Noe de aquis diluvii. Libera me sicut liberasti Loth de incendio Sodomorum. Libera me sicut liberasti filios Israel de profundo Maris Rubri. Libera me sicut liberasti Ionam de ventre ceti. Libera me sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis. Libera me sicut liberasti Petrum de periculo maris. Libera me sicut liberasti Paulum de profundo pelagi. Libera me sicut liberasti infinitos peccatores de manu mortis et de portis inferni; et exultabit lingua mea iustitiam tuam, idest propter iustitiam tuam, quam in me sentiam per gratiam tuam. *Iustitia enim tua*, ut dicit Apostolus, *est per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum.* Exultabit itaque lingua mea laudando hanc iustitiam tuam, extollendo gratiam tuam, magnificando pieta-

die Beicht ein gerechter und newer Mensch werde.

O Gott komme mir zu hülff, auff daß ich nicht verderbe, erlöse mich, wie du hast erledigt den frommen Noe, von den Wassern der Sündfluß.

Erlöse mich, wie den Lott vonn der Brunst Sodoma: Die Kinder Israel von der Tieffe deß roten Meers: Jonam den Propheten von dem Bauche deß Walfisches: Die drey Knaben von dem brennenden Ofen: Petrum von der Gefängknuß Herodis: Paulum von der tieffe der Wasser: unnd vil unzalbare Sünder vom Gewalt deß Todts, und porten der Höllen erledigt hast. So wirdt alßdann mein Zung dein Gerechtigkeit können fröhlich bekennen und rühmen.

tem tuam, confitendo peccata mea, ut in me laudetur misericordia tua, quae tam magnum peccatorem dignata sit iustificare, ut cognoscant omnes homines quod salvas sperantes in te, et liberas eos de manu angustiae, Domine Deus noster.

I am suffocating in much bloodguilt and from its depths I cry to you: "Lord, Lord, hear my voice." Do not delay, Lord, for I am close to death. My sins are my bloodguilt. For as the life of the flesh is in the blood, so the life of the sinner is in sin. Pour out the blood and the animal dies. Pour out the sin through confession and the sinner dies and is made righteous. Thus I am not only enveloped in blood, but I am also immersed in bloodguilt. The whirlpool of bloodguilt drags me to hell. Come to my help, Lord, lest I perish. Deliver me from bloodguilt, O God, you who govern and move all things, you who alone can deliver me, in whose hand is the breath of all life. Deliver me from bloodguilt, O God, the author of my salvation, God, in whom alone is my salvation. Deliver me, Lord, as you delivered Noah from the waters of the flood. Deliver me as you delivered Lot from the fires of Sodom.

I am suffocating in much bloodguilt, and from the depths of the same I cry to you. Lord, hear my voice. Lord, do not keep me waiting, for death has completely surrounded me. My sin and wrongdoing are my bloodguilt. For as the life of the flesh is in the blood, so also is the life of the sinner in sins. Pour out the blood, and the animal dies so that I become through confession a righteous and new person.

O God, come to my help, lest I perish. Deliver me as you delivered pious Noah from the waters of the flood.

Deliver me as [you delivered] Lot from the fires of Sodom, the children of Israel from the depths of the Red Sea, Jonah the Prophet from the belly of the whale, the three boys from the burning furnace, Peter from the prison of Herod, Paul from the depths of the waters, and [as you] delivered many countless sinners from the power of death and the gates of hell.

Deliver me as you delivered the children of Israel from the depths of the Red Sea. Deliver me as you delivered Jonah from the belly of the whale. Deliver me as you delivered the three boys from the furnace of blazing fire. Deliver me as you delivered Peter from the danger of the sea. Deliver me as you delivered Paul from the depths of the ocean. Deliver me as you delivered countless sinners from the power of death and the gates of hell, and my tongue will extol your righteousness, that is on account of your righteousness, which I sense within me through your grace. “For your righteousness”, as the Apostle says, “is through the faith of Jesus Christ in all and upon all who believe in him” (cf. Romans 3: 22). Therefore my tongue will ring out by praising this your righteousness, by extolling your grace, by glorifying your kindness, by confessing my sins, so that your mercy may be praised in me. For your mercy was pleased to justify so great a sinner so that all people may know that you save those who hope in you and deliver them from the power of distress, Lord our God. Then will my tongue be able to acknowledge joyfully and praise your righteousness.

This excerpt demonstrates three basic elements of Canisius' method throughout the *Miserere*. First, in some cases he translates more or less directly as in the opening sentence or when he asks God to come to his help so that he will not perish. Second, he can enlarge upon Savonarola's text by, for example, turning "sins" into "sins and wrongdoing". Third, more conspicuously, he abbreviates Savonarola by condensing or excising what he says. Canisius cuts away the repeated requests for deliverance in the litany of scriptural *exempla*. He must have found Savonarola's reiterated demands for deliverance from bloodguilt redundant echoes of the original text. Savonarola concludes with a long sentence that begins by extolling God's righteousness and ends by praising his mercy. Canisius expounds the last part of the verse merely through brief amplification. The sinner's tongue, more than praising God's righteousness, also joyfully acknowledges it. Perhaps because the verse does not promise praise of God's mercy Canisius chooses not to follow Savonarola in mentioning it. Elsewhere Canisius excises various passages from Savonarola that must have struck him as inappropriate for a work of devotion. These include discussions of the "hidden God" who defies human comprehension, the nature of sin, the way in which God loves truth, and the inability of the philosophers to understand the ways of God.[64]

Rhetorical questions and copious biblical quotations, the chief weaknesses of Savonarola's paraphrase, according to Antonetti,[65] do not figure prominently in Canisius' *Miserere*. Although Canisius borrowed most of the biblical references in the Miserere from Savonarola, he incorporated relatively few of Savonarola's references. We cannot apply to Canisius' *Miserere* Antonetti's claim that Savonarola's paraphrase consisted of a scriptural medley (*centon*).[66]

Canisius, furthermore, makes less use of Savonarola's interrogative discourse with God. The paraphrases on verses 9 and 17 represent two places outside of the introduction to the *Miserere* in which Canisius imitates Savonarola's penchant for posing a concatenation of questions. Canisius be-

64 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 197, 204, 207-208, 209-210 (translation H. M. Pabel).

65 Antonetti, Savonarole (n. 49), p. 266.

66 Ibid.

gins his meditation on verse 9, "Turn your face away from my sins and blot out all my wicked deeds", by asking: "Lord, why do you look upon my sins? Why do you count them? Why do you behave so angrily?"[67] Here he contracts Savonarola's opening interrogation:

"Why, Lord, do you look upon my sins? Why do you count them? Why do you examine [them] so assiduously? Do you not know that the human being is like the flower of the field? Why do you not rather look upon the face of your Christ? Oh, woe is me! Why do I see you angry with me?"[68]

In his paraphrase on verse 17, which affirms God's acceptance of sacrificial offerings, Canisius follows Savonarola's lead by exposing to God the deficiencies of the contemporary Church in a series of questions:

"For where can now be seen the glory of your apostles, the steadfastness and strength of the martyrs? Where are the fruit and deeds of those, who should honour and extol you with their praise and prayer? Where is the holy simplicity of the ancients? Where can we find in ourselves (*wo seyndt an uns)* the virtues and deeds of the first Christians?"[69]

Here Canisius' paraphrase represents an amplification of Savonarola, who wrote: "Where now is the glory of the apostles? Where the strength (*fortitudo*) of the martyrs? Where the fruit of the preachers? Where the holy simplicity of the monks? Where the virtues and deeds of the first Christians?"[70]

Emendation and Confessionalization

Canisius' emendations of Savonarola's paraphrase constitute another measure of the attention that he paid to his exemplar, and yet they also indicate an independent approach to expounding the psalm. In the recital of divine deliverances in his paraphrase on verse 14, he prefers, as we saw above, Peter's liberation from Herod's prison (Acts 12: 6-11) to Christ's

67 Canisius, Miserere (n. 5), p. 26 (translation H. M. Pabel).

68 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 212-213 (translation H. M. Pabel).

69 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 58-59 (translation H. M. Pabel).

70 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 233 (translation H. M. Pabel).

MISERERE
Das ist:
Der 50. Psalm Davids/
Gebettsweiß/ allen
frommen Christen zu
Trost/Buß vnd Besse-
rung außgelegt:
Durch
H. Petrum Canisium der
Societet Jesu.

Ecclesiast. 2.
So wir nit werden Buß thun/
so gerahten wir in die Hand
Gottes.

Gedruckt zu München/ Bey
Adam Berg.

Anno M.D.XCIIII.

Bayerische Staatsbibliothek München, Asc. 946

rescue of Peter at sea (Matthew 14: 31). Perhaps Canisius thought that Peter the prisoner for the faith was a more appropriate candidate for the sort of deliverance mentioned in the prayer or more consistent with the others saved by God than the frightened man incapable of walking on water and rebuked by Christ for his lack of faith. Perhaps Canisius' correction indicates that he consulted the translation of Spangenberg, who rendered the phrase: "Deliver me also as you delivered Peter from the hand of Herod" (*Errette mich auch wie du Petrum errettet hast von der hand Herodis*).[71]

We can credit Canisius with the other corrections, which have no basis in Spangenberg's translation. Savonarola begins his meditation on the petition to be washed from one's own iniquity (verse 2): "I acknowledge, Lord: once you blotted out my iniquity; you blotted it out again; you have washed me a thousand times. Continue to wash me of my iniquity, for I have repeatedly fallen."[72] Perhaps inspired by the action of washing, Canisius understands the first erasure of iniquity sacramentally: "I acknowledge, Lord, that once in holy baptism you blotted out all my impurity." Paraphrasing Savonarola, he continues: "Since then you have washed and purified me of all my malice and iniquity a thousand times, and as often as I fell and cried out for you my God and your grace and help." [73] "My heart", the heart that God needs to fashion in purity (verse 10) has, for Savonarola, "abandoned me".[74] But this must have made no sense to Canisius who revises the opening address of the paraphrase on verse 10: "My heart has completely abandoned you, Lord."[75] At verse 11, the psalmist implores God not to cast him away from God's face. Savonarola recalls the story of the Canaanite woman who importuned Jesus with demands to exorcise her daughter. He correctly relates Jesus' reply to his disciples' demand to send her away: "I was sent only to the perishing sheep of the house of Israel" (Matthew 15: 24).[76] Canisius, however, will not confine Christ's compassion. The disciples

71 *Der LI. Psalm Dauids MISERERE MEI DEVS* (n. 43), sig. Fiv^v (translation H. M. Pabel).

72 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 201 (translation H. M. Pabel).

73 Canisius, Miserere (n. 5), p. 8 (translation H. M. Pabel).

74 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 214 (translation H. M. Pabel).

75 Canisius, Miserere (n. 5), p. 29 (translation H. M. Pabel).

76 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 216 (translation H. M. Pabel).

spoke up for the woman, "and you helped her, for you did not come for the sake of only the Israelites but also of the gentiles (*Heyden*)".[77] Jesus' ultimate concession to the woman's entreaty arguably represented a reversal of his earlier statement and showed that he could serve gentiles as well as Jews. Canisius' revision of Jesus' initial reply is justified, therefore. Although the Italian Dominican relates the entire story of Jesus and the Canaanite woman, and at greater length, he does not articulate the same lesson as his Jesuit imitator and reviser. Savonarola commences his meditation on the petition "Lord, open my lips and my mouth will declare your praise" (verse 15) by professing: "Your praise, Lord, is a great thing, and it comes forth from your spring (*et de tuo fonte procedit*), from which the sinner will not drink." Savonarola immediately supports his view by citing biblical authority: "For there is no becoming praise in the mouth of the sinner" (Sirach 15: 9).[78] Canisius disagrees: "Lord, great is your praise, which flows from your well (*der da fleust auß deinem Brunnen*) of divine graces at which the poor sinner can refresh and satisfy himself." Obviously unconvinced by Savonarola's appeal to the Bible, Canisius avoids quoting the passage from Sirach.[79]

A confessionalized interpretation of Scripture, prominent in Canisius' *Notae evangelicae,*[80] underscores the unique characteristics of Cansisius' *Miserere* within the framework of dependence on Savonarola. Savonarola concludes the paraphrase on verse 5 with this appeal: "Come, come, sweet Samaritan and lift up a wounded, half-dead man. Heal my wounds, pour wine and oil [into them], place me upon your beast of burden, lead me to the inn (*stabulum*), entrust me to the inn-keeper (*stabularius*), offer two denarii, and tell him: 'Whatever more you require, I will repay you when I return.'"[81]

77 Canisius, Miserere (n. 5), p. 32 (translation H. M. Pabel).

78 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 226 (translation H. M. Pabel).

79 Canisius, Miserere (n. 5), p. 45 (translation H. M. Pabel). For the relevant passages in Spangenberg's translation that give Savonarola's, but not Canisius', meaning, see *Der LI. Psalm Dauids MISERERE MEI DEVS* (n. 43), sig. B iiv, D ivr, E iv, G ir.

80 On the confessionalized character of the *Notae evangelicae*, see Hilmar M. Pabel, Meditation in the Service of Catholic Orthodoxy. Peter Canisius' *Notae evangelicae*, in: Meditatio. Refashioning the Self in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture, ed. Karl Enenkel, Walter Melion, Leiden 2011, pp 257-287.

81 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 207 (translation H. M. Pabel).

Canisius must have greatly admired Savonarola's allusion to the parable of the Good Samaritan (Luke 10: 30-35), for he substantially enlarges upon it:

"O you sweet Samaritan and true guardian, lift up your wounded, half-dead, poor sinner. Graciously heal up the wounds of my vices. Wine and oil – your holy commandment and grace reveal to me; pour them into my sinful heart. Place me upon the beast of the merits and suffering of Christ. Lead me into the inn of the universal Catholic Church. Entrust me to the equerry and the servant (*Stallmeister und Haußknecht*), your loyal pastor. Give him the two coins of the proper knowledge of your two testaments. Tell him to pasture and govern me in the correct teaching and faith so that I and he may attain your eternal kingdom and bliss and may hold and possess them with all the elect saints."[82]

Unlike Savonarola's paraphrase, Canisius' allegory leads the sinner into the protection of the Catholic Church and obedience to its clergy and the true doctrines that they teach.

For Canisius and Savonarola Zion, mentioned in verse 18, stands for the Church. Savonarola, reproducing the words of the Psalm, prays:

"Therefore, I ask you, Lord, although I am a sinner: 'Deal kindly with Zion according to your good will so that the walls of Jerusalem may be rebuilt.' Zion is your Church, for Zion means watchtower since your Church through the grace of the Holy Spirit catches sight of your glory insofar as it is capable of doing so in this life."[83]

Canisius amplifies Savonarola:

"Lord, I ask you, although I am a sinner, that you in accordance with your favourably disposed will (*nach deinem guten geneygtem Willen*) maintain Zion, your Christian Church, steadfast against all false doctrines and tyrannies so that from it may be built the heavenly Jerusalem. Zion, Lord, is

82 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 16-18 (translation H. M. Pabel).

83 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 231 (translation H. M. Pabel).

your Christian Church, since in her the truth is seen and found, since through the grace of the Holy Spirit she daily looks upon and sees your glory and grandeur."[84]

Savonarola laments the diminished size of the Church of his day and equates the world's falling away from the Church with the superior number of unbelievers (*infideles*) relative to Christians.[85] Canisius agrees that the Church is small, but he characterizes the world's abandonment of the Church differently: "O my Lord and my God, how small is now your Christan Church; the whole world falls away from her because the unbelieving heretics absolutely surpass the believing Christians (*dann es synd schier vielmehr der unglaubligen Ketzer, dann der glaubigen Christen*)." Consequently, Canisius prays that God will "graciously help Zion" with an increase in merit and numbers of the faithful.[86] Savonarola concludes his paraphrase of verse 18 by repeating the request that God deal kindly with Zion "so that the number of elect may be brought to completion quickly and so that the walls of Jerusalem may be built and completed out of living stones who will praise you always and endure for ever".[87] Canisius takes up the theme but redirects it:

"Dear Lord, deal favourably with Zion, our mother the Christian Church, so that she will again be reformed and built and will be delivered from all the false doctrine and the blasphemous life of the irksome hypocrites and frustrating carnal clergy, and so that we may acknowledge, praise, honour, and glorify you in accordance with the teaching of the holy Fathers [and] against all false heretical doctrine."[88]

The petition reflects Canisius' commitment to internal ecclesiastical reform and his opposition to heresy based on an appeal to the Church Fathers, whom he revered as the ancient doctrinal guarantee of immutable Catholic truth against the false teachings of Protestants.

84 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 53-54 (translation H. M. Pabel).
85 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 231.
86 Canisius, Miserere (n. 5), p. 54 (translation H. M. Pabel).
87 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 232-233 (translation H. M. Pabel).
88 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 56-57 (translation H. M. Pabel).

Spiritual Themes

Canisius' *Miserere* principally served not a confessional cause but, according to its title page, "all pious Christians for the sake of consolation, penance, and improvement".[89] These three spiritual themes are present in Savonarola's *Miserere* too. Yet Canisius adds his own emphasis to them.

Readers can find consolation in an approachable God, well-disposed to them despite their sins. Canisius copies Savonarola *verbatim* when he refers to God as a "sweet" and "most sweet" Samaritan, has readers "stand before" God's "goodness and kindness", and bids them call upon God: "Lord, you are our father and saviour; you are our peace and joy; you are our hope and eternal salvation."[90] In the introductions to both paraphrases on Psalm 51, readers acknowledge God as merciful, as a kind saviour, and as a refuge. Canisius emphasizes their trust in God: "He will help and rescue me, for I find my consolation and hope alone in him."[91] Elsewhere Canisius' readers appeal to God as "my help and consolation" and affirm that since God is truth and reveals his wisdom "so I place all my hope and consolation in you". Into his paraphrase on verse 8, Canisius inserts a prayer that he did *not* borrow from Savonarola:

"O my only Lord, turn graciously to me today and be a merciful God to me, for I am alone and miserable. Great are my trouble, toil, worry, and fear. Help me in all my adversities and protect me. Let me not be put to shame, for in you I hope and take my comfort (*dann auff dich hof und getröst ich mich*)."[92]

After praying that they not be put to shame in the paraphrase of verse 9, Canisius' readers implore God: "Amicably incline your ears to me. Save me quickly. Be also for me a mighty rock and the house of refuge, for you alone are my power and strength."[93]

89 Canisius, Miserere (n. 5), sig. A1^r (translation H. M. Pabel).

90 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 16, 18, 31, 55-56; Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 207, 215, 232 (translation H. M. Pabel).

91 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 197; Canisius, Miserere (n. 5), pp. 2-3 (translation H. M. Pabel).

92 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 7, 22, 24 (translation H. M. Pabel).

93 Ibid., p. 27 (translation H. M. Pabel).

It comes as no surprise that penance should be a theme in a paraphrase on the penitential Psalm 51. Savonarola explicitly refers to the concept of *poenitentia* in his paraphrase on verse 4, the psalmist's admission that he has sinned only against God and done evil in God's sight, and verse 12, a request for receiving the joy of divine salvation and the affirmation of God's spirit. Alluding to Matthew 3: 8, Savonarola at verse 4 asks God to allow him "to produce fruit worthy of repentance" (*agere fructum dignum poenitentiae*) and prays that "sinners might draw near to repentance (*ad poenitentiam*)". At verse 12, Savonarola recalls and casts himself as the son who asks his father for a fish and does not, of course, receive a serpent (Matthew 7: 9, Luke 11: 11). He tells God: "Look! Your son, returned from a distant land, with mourning and penance (*dolens et poenitens*) asks of you the fish of faith."[94] Canisius does not take a cue from Savonarola at verse 4. Having in the introduction allied his readers with "the penitential and pious David", he reminds them of other biblical examples of *Buße* at different junctures in his paraphrase. In an exposition of a part of verse 1, readers learn that God did not reject "Mary Magdalene, the great sinner, on account of her penance and entreaty". They know at verse 17 that "with her sorrowful and penitential heart" she had access to God's "grace and help". In the paraphrase on verse 12, Canisius directs his readers to recognize: "Lord, you duly help me because you bestowed so much grace upon St. Peter and all penitent sinners, who fell miserably and often and who offended you."[95]

Canisius also inculcates the spirit of penance without explicit reference to *Buße*. For example, following Savonarola, he alludes in the paraphrase on verse 3 to Jesus' parable of the Pharisee and the tax collector in the temple (Luke 18: 9-13). Both Savonarola and Canisius encourage identification with the tax collector, who dared not look up to heaven while confessing his sinfulness as he beat his breast. Savonarola repeats the words of the tax collector: "God, be gracious to me a sinner" (Luke 18: 13).[96] Instead of quoting the tax collector, Canisius prefers to relay his penitential action

94 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 205, 206, 219 (translation H. M. Pabel).
95 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 6, 51, 38 (translation H. M. Pabel).
96 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), p. 202 (translation H. M. Pabel).

and embellish his confession: "I pray as he prayed. I beat my breast and say: 'Lord, I acknowledge my wicked deeds and guilt. Lord, I have sinned against you. Have mercy on me according to your great mercy.'"[97]

Explicit references to *Besserung* are limited in Canisius' *Miserere*. St. Paul, a persecutor of the Church, through the voice of Jesus "was driven to penance and amendment". He is both Savonarola's and Canisius' witness to verse 13, the promise to teach God's ways to the wicked, for Paul, to quote Canisius, became "a preacher to and teacher of the gentiles".[98] Although, as we saw, Canisius introduced the concept of the reform of the Church into the *Miserere*, he concentrates on personal reform. An acknowledgement of God's love of truth and justice in the paraphrase on verse 6 leads to a petition for forgiveness of guilt and a promise: "I will consequently improve myself (*ich wil mich nachfolgends bessern*) and loyally do your will."[99] This is the only other specific reference to the notion of *Besserung*, yet the intended consequences of other petitions also signal amendment. The prayer for a renewed spirit in the paraphrase on verse 10 should have the result of obeying and serving God. Asking God for a refreshed and strengthened heart in the paraphrase on verse 17 should have the following consequences: "that it will be for you an upright burnt offering of the pure conscience, that it will be enkindled with your unending love and enlightened and ordered to your pleasing service."[100]

Conclusion: Plagiarism

In 1667, a so-called Sieur de Richesource – "a perfectly invented name if there ever was one"[101] – published in Paris a short treatise entitled *Masque des orateurs: c'est a dire La Maniere de déguiser facilement toute sorte de Discours*. This primer in the art of plagiarism, or *plagianisme* to use the *Masque's* curious term, is usually regarded as the product of

97 Canisius, Miserere (n. 5), pp. 10-11 (translation H. M. Pabel).

98 Savonarola, Operette spirituali (n. 35), pp. 223-224; Canisius, Miserere (n. 5), p. 41 (translation H. M. Pabel).

99 Canisius, Miserere (n. 5), p. 21 (translation H. M. Pabel).

100 Ibid., pp. 30, 51 (translation H. M. Pabel).

101 Françoise Meltzer, Hot Property. The Stakes and Claims of Literary Originality, Chicago 1994, p. 77 n. 67.

an "impudent rascal" and "a figure of ridicule",[102] unmasked as Jean Oudart, a rhetorician who founded the *Académie des orateurs* in Paris in 1655.[103] The *Masque* is a lesson in subterfuge, a manual on how to purloin material from authors beyond their powers of detection. Disguise, logically enough, is the primary objective of the *Masque*. If the professed art is applied properly, it should be "completely impossible for the very author to recognize himself in his own work, or his manner, or his talent, or his style, or his character. Consequently, whoever it may be will in such a way be well disguised".[104]

Richesource would probably congratulate Canisius on ably disguising Savonarola, especially if only at the beginning of the twenty-first century the disguise has dissolved, for he would see some of his methods at work in the Jesuit's *Miserere*. Among these are paraphrase, amplification, diminution, and rejection.[105] Amplification and diminution, Sixtus of Siena would say, are species of paraphrase. By rejection Richesource means "the casting off and contempt (in a manner of speaking) to which we subject some of the author's thoughts".[106] We observed this when Canisius deliberately emended Savonarola. Richesource might also admit that Canisius' *Miserere* exemplifies a cloaking device overlooked in the *Masque*, namely translation. Transposing an author's discourse from one language to another makes it more difficult to detect the discourse's origin.

The *Masque*, however "modest" and "clumsy" it may be,[107] points to an enduring literary paradox. As a rhetorical treatise, it is partially in accord with ancient rhetorical ideals, such as Quintilian's defense of paraphrase, with the pedagogical ideal of imitation inherent in Renaissance human-

102 H. M. [Harry Major] Paull, Literary Ethics. A Study in the Growth of the Literary Conscience, (1. ed. 1928), repr., Port Washington NY 1968, p. 110; Marilyn Randall, Pragmatic Plagiarism. Authorship, Profit, and Power, Toronto 2001, p. 150.

103 Gian Carlo Roscioni, L'abbé de Richesource e il "Plagianisme", in: Micromégas. Rivista di studi e confronti italiani e francesi 5/1978, pp. 25-36, here p. 27.

104 I. D. S. Escuyer Sieur de Richesource, Le masque des orateurs, c'est-à-dire la manière de déguiser facilement toute sorte de discours, Paris, Academie des Orateurs 1667, p. 9 (translation H. M. Pabel).

105 Ibid., pp. 17, 20-22, 32-33, 34

106 Ibid., p. 34 (translation H. M. Pabel).

107 Roscioni, L'abbé de Richesource (n. 103), p. 32 (translation H. M. Pabel).

ism,[108] and, in particular by virtue of its interest in disguises effected by grammar and figures of speech,[109] with the modern linguist's concept of paraphrase as semantic equivalence. Paraphrase, imitation, and linguistic analysis are all innocent and respectable enough. Yet the concept of disguise exposes the rhetorical arts taught in the *Masque* as covert, underhanded, and thus reprehensible, for nowhere does Richesource advise his pupils to credit the original author. Indeed, the assumption is that they will pass off the thoughts and phrases, duly disguised, of others as their own. While not every paraphrase is an act of plagiarism, plagiarists happily and deceitfully paraphrase.

Should we fault Canisius for plagiarizing Savonarola, for copying and paraphrasing him repeatedly through amplification, diminution, rejection, and translation without revealing his source? Plagiarism as literary kidnapping or theft is an ancient concept, first articulated by the Roman poet Martial, an unhappy and frequent victim.[110] While they lacked a clear concept of intellectual property, ancient Roman writers such as Vitruvius and Pliny the Elder felt obliged to cite their sources.[111]

If we should absolve medieval writers of plagiarism because their primary interest was not original thought, but orthodox ideas to be borrowed from any appropriate source,[112] we cannot do this as easily for authors in the Renaissance, when, in fifteenth-century Italy, the notion of intellectual property arose through patents.[113] Lorenzo Valla in his *Elegantiae* (1444) was the first early modern writer to apply the concept of plagiarism to literary malfeasance.[114] Sixteenth-century authors, such as Erasmus and Montaigne, resuscitated classical notions of literary property.[115] We can imagine

108 Ibid., pp. 30-31.

109 Richesource, Masque (n. 104), pp. 38-52.

110 Randall, Pragmatic Plagiarism (n. 102), p. 62.

111 Pamela O. Long, Invention, Authorship, "Intellectual Property", and the Origin of Patents. Notes toward a Conceptual History, in: Technology and Culture 32/1991: pp. 846-884, here pp. 854-857.

112 Giles Constable, Forgery and Plagiarism in the Middle Ages, in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 29/1983, pp. 1-41, here pp. 38-39.

113 Long, Invention (n. 111), pp. 875-882.

114 Hall Bjørnstad, Introduction, in: Borrowed Feathers. Plagiarism and the Limits of Imitation in Early Modern Europe, ed. Hall Bjørnstad, Oslo 2008, pp. 5-17, here pp. 9-10.

that Canisius was aware of the distinction between *meum* and *tuum* in literary production.

Canisius and his contemporaries certainly were not obliged to borrow from Savonarola when paraphrasing Psalm 51. Katharina Schütz Zell, widow of the Lutheran preacher in Strassburg Matthäus Zell, appealed to the reading of Psalm 110: 1 of "the beloved Dr. Luther and the ancient teachers, also the beloved, burned, holy man Girolamo Savonarola, who came not long before Luther". Despite her admiration for Savonarola and his popularity in Lutheran Germany, Schütz Zell did not make his paraphrase the foundation of her paraphrase on Psalm 51, written probably in the late 1540s and published in 1558.[116]

Distancing itself from moral reprobation, modern scholarship tends to complicate the notion of plagiarism by associating it with what sounds less reprehensible: borrowing, imitation, intertextuality, influence, appropriation. Whether or not we agree with the assertion that "plagiarism calls for an ethic of understanding rather than an ethic of condemnation"[117], we can at least deploy it in the case of Canisius' plagiarism. Even if we may wish to call Canisius a plagiarist to his discredit, we can still profitably ask why he borrowed from Savonarola without crediting his influential predecessor.

Canisius might have refrained from mentioning Savonarola for two reasons. First, the Dominican friar came under papal censure. Alexander VI excommunicated him in 1497 for disobedience to his commands and suspicion of heresy, and his envoy pronounced him a heretic before handing him over to the secular authorities for execution on 22 May 1498.[118] When the first papal catalogue of prohibited books appeared in 1559, it banned several works by Savonarola, but not

115 Kathy Eden, Literary Property and the Question of Style. A Prehistory, in: Borrowed Feathers. Plagiarism and the Limits of Imitation in Early Modern Europe, ed. Hali Bjørnstad, Oslo 2008, pp. 21-38.

116 For the quotation, see Elsie Anne McKee, Katharina Schütz Zell, vol. 2. The Writings, A Critical Edition, Leiden 1999, p. 293 (translation H. M. Pabel). On the composition and publication of Schütz Zell's paraphrase on Psalm 51, see ibid., pp. 307, 309.

117 Brean S. Hammond, Plagiarism. Hammond versus Rick, in: Plagiarism in Early Modern England, ed. Paulina Kewes, New York 2003, pp. 41-55, here p. 46.

118 Lauro Martines, Fire in the City. Savonarola and the Struggle for Renaissance Florence, Oxford 2006, pp. 169-170, 275.

his *Miserere*. The prohibition remained in force in the Tridentine Index of 1564 until the specified publications were expurgated. An attempted expurgation went missing, and consequently the publications continued to be forbidden.[119] Second, the papal condemnation of Savonarola helped ingratiate him with Protestants, who came to see him as a forerunner of their break with Rome and consequently eagerly translated and reprinted his *Miserere*. To admit Savonarolan influence would have been imprudent in the confessionally charged situation in which European Christianity found itself in the sixteenth century. We could hardly expect Canisius, a stalwart champion of Catholicism, to reveal that he had appropriated Savonarola, whom Protestants had appropriated for themselves, when in his personal confession of faith, first printed in 1571, he declared: "I do not know Luther. Calvin I spit out. I anathematize all heretics."[120]

Since reading Savonarola was not welcomed in the Society of Jesus,[121] it would have been equally precarious for Canisius to acknowledge his debt to the condemned Italian Dominican. Ignatius of Loyola expressly forbade the reading of Savonarola's books in two letters to individual Jesuits in 1550 and 1553, several years before the official ecclesiastical censure.[122] In 1553, according to Ignatius' secretary Juan Alfonso de Polanco, he ordered the burning of Savonarola's books found in his house, for they evinced a rebellious spirit towards the Apostolic See and consequently in "no way" deserved approval, even though Savonarola "may have said many good things".[123] In the same year, Ignatius offered a more discriminating explanation for the censure of Savonarola's books. They were prohibited not because there were not any good ones among them but because their author was "exposed to controversy". Some held him to be a saint, but "the more common opinion" was that he was "justly burned".

119 Franz Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, vol. 1, Bonn 1883, pp. 369-370.

120 Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta, ed. Otto Braunsberger, vol. 6, Freiburg Br. 1913, p. 745 (translation H. M. Pabel).

121 Joseph Schnitzer, Savonarola: Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance, vol. 2, Munich 1924, pp. 874-875.

122 Epp. Ign. 3, Madrid 1905, p. 26, Nr. 1159; Epp. Ign 5, Madrid 1907, p. 95, Nr. 3447.

123 Chronicon 3, Madrid 1895, p. 24 (translation H. M. Pabel).

The Society should avoid controversial authors. On Ignatius' behalf, Polanco observed in 1556 that Savonarola's books were not prohibited in the Society as heretical, but it was true that Ignatius opposed the reading of his books especially when some approved of them while others disapproved of their author. Ignatius did not want Jesuits reading authors who were not necessary and whose appropriateness was open to doubt.[124]

The appropriation or plagiarization of the unnecessary and dubious Savonarola reveals an understanding and appreciation concealed by Canisius behind a mask of translation and paraphrase. The Jesuit's *Miserere* concedes, albeit tacitly, Counter-Reformation Catholicism's ability to profit from the biblical commentary of a condemned heretic assimilated into Protestantism. Appropriately, Canisius published the *Miserere* during the pontificate of Clement VIII (1592-1605), who, according to rumour, toyed with the idea of canonizing Savonarola.[125]

Canisius' paraphrase calls to mind the observation of St. Bonaventure (d. 1274) in the preface to his commentary on Peter Lombard's *Sentences*: "Some one may write the works of others and of himself, but with the works of others predominating, and his own added for support; and he is called a commentator, not an author."[126] This definition of a commentator aptly applies to Canisius the paraphrast, and we can extend it to classify a paraphrase as a species of commentary. A paraphrase does not derive its textual inspiration from itself but from a prior text, the work of another, that it seeks to reconstitute or reformulate by embellishing or condensing it while inhabiting its voice. The reformulation is an act of support for the original text, in Canisius' case an inculcation of a piety in search of consolation, penance, and spiritual amelioration. Canisius' *Miserere*, however, serves two texts: Psalm 51 and Savonarola's paraphrase of it. As a commentator of the sacred text through the medium of Savonarola's paraphrasing commentary, Canisius might in Bonaventure's eyes be the furthest thing from an author. Yet

124 Epp. Ign. 6, Madrid 1907, p. 80 Nr. 4003 (translation H. M. Pabel); Epp. Ign. 11, Madrid 1911, p. 104, Nr. 6274.

125 Schnitzer, Savonarola (n. 121), p. 893.

126 Quoted in Constable, Forgery and Plagiarism (n. 112), p. 28.

if in commentary authorial originality is beside the point, can we more easily entertain the claim that "all of culture is an appropriation game"? And, to deploy in this different context the words of David Shields, perhaps we can consequently consider Canisius, if not an author, then "a creative editor, presenting selections by other artists in a new context and adding notes of his own".[127]

Summary

Peter Canisius' paraphrase on Psalm 51, published in 1594, has long suffered from scholarly neglect. It belonged to a religious and intellectual culture that welcomed paraphrase as a form of biblical commentary. A close reading of the devotional work reveals that Canisius paraphrased not only the biblical text but also another paraphrase on the Psalm written a century earlier. This was Savonarola's meditation on the *Miserere*, which remained popular until the end of the sixteenth century. Canisius' unacknowledged dependence on Savonarola suggests that he plagiarized Savonarola.

Sumario

La paráfrasis al Salmo 51 de Pedro Canisio, publicada en 1594, ha padecido un largo olvido por parte de los estudiosos. Pertenece a una cultura intelectual y religiosa que aceptaba la paráfrasis como forma de comentario bíblico. Una lectura atenta de esta obra de devoción muestra que Canisio no parafraseó solamente el texto bíblico, sino otra paráfrasis al Salmo escrita un siglo antes. Se trata de la meditación de Savonarola sobre el *Miserere*, que mantuvo su popularidad hasta fines del siglo XVI. El hecho de que Canisio dependa de Savonarola sin reconocerlo sugiere que haya plagiado a Savonarola.

127 David Shields, Reality Hunger. A Manifesto, New York 2010, pp. 97, 100.

Vicente Requeno S.J. (1743-1811). Un obsesionado por el mito de la perfección clásica

Antonio Astorgano Abajo*

Desde hace años hemos intentado llamar la atención sobre el jesuita Vicente Requeno (amigo íntimo de San José Pignatelli)[1] y su obra,[2] en especial la pictórica al encausto,[3] con la publicación de una docena de estudios y editando algunas

* Antonio Astorgano Abajo, catedrático de Literatura, Universidad de Zaragoza (España). Académico de la Real Academia de Bellas Artes de San Luis de Zaragoza y de la Real Academia de Extremadura.

1 José Pignatelli y Moncayo, * 27. XII. 1737 Zaragoza, S.J. 5. V. 1753 Tarragona, † 15. XI. 1811 Roma (DHCJ III, p. 3131).
La bibliografía sobre el ahora santo, José Pignatelli, es abundante. Entresacamos la menos hagiográfica: Miguel Batllori, La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles hispanoamericanos y filipinos, 1767-1814, Madrid 1966, pp. 312-344; Miguel Batllori, Els Catalans en la Cultura Hispanoitaliana, Valencia 1999; Miguel Batllori, Pignatelli y Moncayo, José, en: DHCJ IV, pp. 3131-3133; Giuseppe Boero, Istoria della vita del V. Padre Giuseppe M. Pignatelli della Compagnia di Gesú, Tipi della Civiltà Cattolica, Roma, 1856; Ferrer Benimeli, San José Pignatelli (véase apéndice 2); Egildo Gentile, La famiglia di s. Giuseppe Pignatelli, en: Rivista araldica 1954/52, pp. 262-269; José M. March, El restaurador de la Compañía de Jesús, Beato José Pignatelli y su tiempo, 2 vols. Barcelona 1935-1936 (traduzione italiana Turín 1938); Agustín Monzón, Vida del siervo de Dios P. Giuseppe Pignatelli, Roma 1833; Pietro Pirri, Fonti della prima vita di s. Giuseppe Pignatelli. Angelo Mai e Giuseppe Doz, en: AHSI 1954/23, pp. 298-321; Lásló. Polgár, Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jesus 1901-1980, Roma 1990, vol. 3/2, pp. 668-671; Manuel Ruíz Jurado, Rasgos para la semblanza de s. José Pignatelli, en: Studia historica et philologica in honorem M. Batllori, Roma 1984, pp. 417-429.

2 Tanto Requeno como José Pignatelli eran académicos clementinos (actual Accademia di Belle Arti di Bologna) desde enero de 1785. Astorgano, San José Pignatelli (1735-1811) y Vincente Requeno (1743-1711), (véase apéndice 2) pp. 257-291; Archivio dell'Accademia di Belle Arti di Bologna, Atti dell'Academia Clementina, III, p. 100; Giumanini, Catalogo degli Accademici d'onore nell' Accademia Clementina (véase apéndice 2), p. 254. Sobre la Academia Clementina de estos años puede verse Giuseppe Liparini, L'Accademia di Belle Arti e L'Accademia Clementina di Bologna nel secondo centenario (1803-2003), Bologna 2003 (1.ª ed. 1941); y sobre todo Stefano Benassi, L'Accademia Clementina. La funzione pubblica, l'ideologia estetica, Bologna 2004.

3 Requeno dedicó a esta técnica pictórica (manera de pintar de los grecorromanos, basada, según él, en la cera púnica) cuatro publicaciones: Saggi sul ristabilimento dell'antica arte de' greci, e de'romani pittori ... 1784 (véase apéndice 1.1); Lettera dell'Abb. Requeno al Sig. Lorgna (véase apéndice 1.1); Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte de'Greci e Romani Pittori ... 1787 (véase apéndice 1.1); Appendice ai saggi sul ristabilimento de' greci e de'romani pittori (véase apéndice 1.1).

obras inéditas, como sus Escritos Filosóficos,[4] donde hay abundantes reflexiones estéticas al hablar de los caracteres sensible, amoroso, sublime, grandioso, de buen genio, fino, sagaz, de espíritu, culto, crítico, cortés, urbano, civil, moderado, decoroso, de buen sentido común, de buen gusto, de buen tono, de fino tacto, de delicado sentido, de carácter placentero, alegre, gozoso, de carácter gentil, gracioso y carácter elegante. A lo largo de 2011, año del bicentenario de su muerte, esperamos que de las Prensas Universitarias de Zaragoza, salga un grueso volumen colectivo, titulado *El jesuita Vicente Requeno (1743-1811), restaurador del mundo grecolatino,* en el que un grupo de veinte especialistas nos esclarezcan la polifacética personalidad artística y pensadora del abate aragonés.[5] Por razones de espacio, ahora sólo procede que presentemos al lector los grandes rasgos de la persona y obra de Requeno, dejando para el año próximo un estudio más amplio en esta misma revista.[6]

4 Vicente Requeno, Escritos Filosóficos (véase apéndice 1.1).

5 El índice de este volumen es el siguiente: Antonio Astorgano Abajo, Palabras preliminares. Parte I. Estudios biográficos: Antonio Astorgano Abajo, Perfil bio-bibliográfico del abate Requeno (1743-1811); José Antonio Ferrer Benimeli, Los colegios de Aragón que conoció Requeno; José Francisco Forniés Casals, La Real Sociedad Económica Aragonesa que conoció Vicente Requeno y Vives (1798-1801). Parte II. Pensamiento y poligrafía de Requeno: Jorge Manuel Ayala, Vicente Requeno y Vives, ensayista filósofo; Vicente León Navarro, Vicente Requeno y Vives. Entre la Ilustración y la curiosidad; José Luis Peset Reig, El jesuita ilustrado y la marquesa melancólica. Locura y educación en un manuscrito italiano de Vicente Requeno; Juan Riera Palmero, Los médicos y la medicina. Un capítulo de la obra de Vicente Requeno y Vives (1743-1811); Alfredo Verdoy Herranz S.J., Vicente Requeno y Vives (1743-1811), devoto y propagador del Sagrado Corazón de Jesús. Parte III. Requeno, estudioso de las artes antiguas: Francisco José León Tello, La teoría de las artes de Requeno en el contexto de la aportación estética de los jesuitas expulsos; Antonio Gallego Gallego, Vicente Requeno y la música; Antonio Astorgano Abajo y Emilio Borque Soria, Vicente Requeno y el arte de hablar desde lejos; Giovanni R. Ricci: La "Scoperta della Chironomia" di Vincenzo Requeno; José Gabriel Storch de Gracia y Asensio, Alejandro Oviedo Palomares y Antonio Gascón Ricao, Una aproximación a la Quironomía en Requeno; Alberto Aguilera Hernández y Almudena Domínguez Arranz, La Numismática del abate Vicente Requeno y Vives; Guillermo Fatás, Apunte sobre las apreciaciones numismáticas de Requeno; Genaro Lamarca Langa, Apuntes sobre el arte de imprimir a mano de Vicente Requeno. Antonio Astorgano Abajo, Apéndices. La imagen de Requeno entre sus coetáneos.

6 A lo largo de este año (2011) esperamos publicar varios artículos presentando las distintas caras del polifacético Requeno en las siguientes revistas: Trienio, Ilustración y Romanticismo (véase apéndice 2), Estudios Clásicos (Madrid), Archivo Teológico Granadino (Facultad de Teología de Granada), Revista de Estudios Clásicos (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) y otras por confirmar. Con la misma finalidad asistiremos al XIII Congreso Español de Estudios Clásicos (Logroño, julio de 2011).

Esbozo biográfico de Requeno

Requeno tuvo una gran fama en su tiempo, de manera que ya en la junta general de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País del 5 de agosto de 1785 se le califica de *famoso aragonés*. Sin embargo, ha permanecido en el más completo olvido hasta hace muy pocos años.

El historiador ex jesuita, Juan Francisco Masdeu, pronunció en 1804 y publicó en 1806 el magnífico y patriótico discurso académico *Requeno, il vero inventore*, para exaltar la aportación de Requeno al estudio de la Antigüedad y sus invenciones, donde lo considera "el gran genio del siglo XVIII", "el más benemérito, quizás, de la república literaria",[7] "luminar de nuestra edad [...] hará época perpetua en la historia del siglo decimoctavo".[8] Masdeu lamenta que viviese en Roma sin la consideración debida a sus trabajos y publicaciones y que se atribuyese a otros sus descubrimientos;[9] observa que, en parte, él mismo era responsable de este oscurecimiento "por su admirable modestia".[10]

Según Masdeu, Requeno no quiso hacer valer su prioridad en los varios hallazgos de los que fue pionero. Como ejemplo, recuerda el caso de la inglesa Emma Jane Greenland Hooker, (Londres, 1760-Londres, 1843), que presentó a la Royal Academy of Arts londinense una disertación acerca del encausto que le reportó un valioso premio, a pesar de que el aragonés había publicado cinco años antes sus *Ensayos* sobre el mismo tema;[11] también el *Giornale di Milano* pretendió que el honor del restablecimiento de este antiguo género pictórico correspondía a Italia.

En 1982 Giovanni R. Ricci, semiólogo italiano, reedita, después de dos siglos, la *Scoperta della Chironomia, ossia dell'arte di gestire con le mani nel foro e nella pantomima dell teatro.*[12] Se interesa por un Requeno, agudo y curioso "cap-

7 Masdeu, Requeno, il vero inventore delle piú utile scoperte della nostra età (véase apéndice 2). El mismo Masdeu hizo la traducción: Opúsculos en prosa y verso (véase apéndice 2). Manuscrito y opúsculo impreso que incluiremos en el libro: El jesuita Vicente Requeno (1743-1811), restaurador del mundo grecolatino (véase apéndice 2).

8 Masdeu, Requeno (n. 7), p. 26.

9 Masdeu, Requeno (n. 7), p. 8.

10 Masdeu, Requeno (n. 7), p. 26.

11 Masdeu, Requeno (n. 7), p. 15.

12 Esta obra es la primera, y la única hasta ahora, en ser reeditada después de dos siglos: Requeno, L'arte di gestire con le mani, a cura di Giovanni R. Ricci (véase apéndice 1.1). Fue

tador de múltiples formas expresivas, que caen al margen de la literatura propiamente dicha."[13] El que Requeno se haya fijado en técnicas artísticas, que pudiéramos calificar como minoritarias o marginales, como la pintura y la música grecolatinas o las comunicaciones por signos de las manos y por tambores durante las guerras, no justifica que ignoremos su coherencia estética ni su rigor conceptual.

Ricci resalta brillantemente el valor semiótico de la *Scoperta della Chironomia,* pues, (opina Miguel Batllori en su reseña, quien parece haber mejorado su opinión sobre Requeno en los escritos más recientes), en el prólogo a esta reedición ha sabido colocarla en su punto exacto dentro de los estudios clásicos, calibrar sus aciertos y sus errores y subrayar "la coerenza interna e, in definitiva, lo spessore estetico delle sue costruzioni concettuali."[14]

Resumiendo el estado de los estudios sobre Requeno, éste no ha sido suficientemente valorado durante los dos últimos siglos, aunque empieza a ser recordado, sobre todo en Italia, como es lógico, dado que la mayoría de sus obras fueron publicadas en italiano y en Italia.

Aproximación a la vida de Vicente Requeno[15]

Respecto al conocimiento de la vida de Requeno hoy se sabe casi lo mismo que escribió su consocio de la Real Sociedad Económica Aragonesa, Félix Latassa,[16] hace doscientos años. Solo algunos estudios parciales recientes de Astorgano han

reseñada por el padre Batllori en la revista AHSI. 56/1987, pp. 195-196. Batllori alaba el estudio previo de Ricci en el aspecto científico, aunque no en el histórico: "Si en las noticias bio-bibliográficas – sobre todo en los datos históricos referentes al año 1767 – se ha introducido errores tradicionales, y acá y allá algunas faltas de impresión, todo ello en comparación con la seriedad de la investigación que precede al texto de Requeno sólo nos indica que el serio examen de esta obra recién editada contrasta con la rapidez con que esta nueva y única reedición ha tenido que realizarse" (p. 196). Para contextualizar el interés de los jesuitas por el teatro, puede verse Giovanna Zanlonghi, Il teatro nella pedagogia gesuitica, in: I gesuiti e la Ratio Studiorum, M. Hinz, R. Righi, D. Zardin (eds.), Roma 2004.

13 Batllori, reseña citada (n. 12), p. 195.

14 Batllori, reseña citada (n. 12), p. 196.

15 Un resumen de este esbozo puede verse en Antonio Astorgano, Requeno, Vicente, en: Diccionario Biográfico Español, Madrid 2012 (en preparación).

16 Latassa, Biblioteca Nueva de los Escritores Aragoneses (véase apéndice 2). La cita en vol. III (1802), pp. 34-37.

ensanchado la visión del personaje.[17] Reservamos para otra ocasión un extenso artículo, limitándonos ahora a dar unos rasgos generales bio-bibliográficos.

Vicente Requeno y Vives nació en Calatorao (Zaragoza), el 4 de julio de 1743 y falleció el 16 de febrero de 1811 en Tívoli. En total casi 68 años de vida, de los cuales, 54 como jesuita (1757-1811), si bien 31 (entre 1773 y 1804) lo fueron como simple clérigo secular (abate)[18] por estar suprimida la Compañía de Jesús. Los dos rasgos esenciales de su personalidad son la de ser jesuita expulso y crítico histórico-artístico.

Fue el penúltimo de los seis hijos supervivientes de don Joseph Requeno, infanzón, y de Dª. Josepha Vives, fallecida el 14 de abril de 1748. Familia muy religiosa, documentada en Calatorao desde principios del siglo XVII hasta finales del XVIII, que se preocupó de introducirlo en el estudio de la retórica y, probablemente, de la filosofía. Huérfano de madre a los cinco años escasos (abril de 1748), Vicente reside en Calatorao hasta 1753, pues en la Lista de Cumplimiento Pascual de Calatorao (LCP) de 1754 la familia Requeno ha desaparecido de dicha villa, ¿dónde residió hasta que ingresa en la Compañía de Jesús, en el noviciado de Tarragona el

17 Astorgano, El abate Vicente Requeno y Vives (véase apéndice 2); Astorgano, El Conde de Aranda (véase apéndice 2); Astorgano, Requeno y Vives, Vicente (véase apéndice 2); Astorgano, La obsesión por restaurar el mundo clásico (véase apéndice 2); Astorgano, El mecenazgo literario de Campomanes y los jesuitas expulsos (véase apéndice 2); Astorgano, La Biblioteca jesuítico-española de Hervás y Panduro y su liderazgo sobre el resto de los ex jesuitas (véase apéndice 2); Astorgano, Introducción, en: Nicolás Rodríguez Laso (véase apéndice 2); Astorgano, San José Pignatelli (1735-1811) y Vicente Requeno (1743-1711), (véase apéndice 2); Introducción, en: Vicente Requeno, Escritos Filosóficos (véase apéndice 1.1). pp. X-CC.

18 Los políticos y autoridades antijesuíticos preferían que los miembros de la suprimida Compañía de Jesús vistiesen y fuesen llamados abates y no padres o religiosos, para borrar, incluso formalmente, todo recuerdo jesuítico. Por eso, los ex jesuitas que no querían dar ningún pretexto al poder, como Lorenzo Hervás y Panduro, Antonio Eximeno o Vicente Requeno, siempre usaron el título de abate. Por el contrario, los jesuitas más tradicionales, preferían seguir usando la vieja sotana, como el padre Manuel Luengo, quien escribe, a los pocos días de ser suprimida la Compañía: "Hemos estado en grande peligro y con mucho miedo de que este Eminentísimo Arzobispo [de Bolonia] nos obligase a todos a vestirnos de corto y de abates, especialmente corriendo mucho en Bolonia que así se hace con los jesuitas romanos. Pero al fin, a nuestros ruegos y de los jesuitas portugueses, ha venido su Eminencia en que se vista cada uno como más le guste. Y aun ha dicho el Canciller que no hay inconveniente en que los Coadjutores se vistan también, si gustan, de sotana o loba clerical, teniendo solamente cuidado de que sea un poco más corta que la de los Sacerdotes" (Luengo, Diario, día 28.VIII.1773, véase apéndice 1.2.4).

2 de septiembre de 1757?, ¿dónde pasó la importantísima etapa de los 10 a los 14 años? ¿A dónde se trasladó el viudo don Joseph con su familia? No lo sabemos. Probablemente a Zaragoza, donde residían algunos de sus hijos.

La *Necrológica* no es concreta y, en plan apologético, se fija en el carácter recogido y virtuoso del niño Vicente:

"Tuvo su patria en el Reino de Aragón, en el lugar llamado Calatorao. Desde niño, por la formación en el seno de su familia, cultivó la devoción y la virtud, en cuyo amor y ejemplos sobresalía sobre sus coetáneos y condiscípulos. Absteniéndose siempre del trato con los adolescentes más libertinos, perseguía la familiaridad y la amistad de aquellos a los que veía entregados a la piedad. Con frecuencia participaba devotamente en los Sacramentos, con agrado emprendía ejercicios religiosos, transmitía una sensación de modestia en la mirada, en el gesto y en el modo de andar, superior a su edad; manifestaba una pureza de ánimo y una inocencia singular."[19]

Los primeros estudios humanísticos (*reglas de la elocuencia*) los realizó con un preceptor privado, bajo la dirección de un *varón religioso*, que infundió en Vicente el amor a la cultura clásica y el esmero en el bien pensar y bien hablar que le durará toda la vida. Desconocemos su identidad, pero es presumible que fuese alguno de los clérigos de la familia, como don Baltasar de Burgos o sus hermanos Manuel o Dionisio Requeno, magnífico orador sagrado.

Las fuentes jesuíticas y la rígida normativa del Concilio de Trento nos permiten conocer mejor las etapas sucesivas de su educación. A Vicente Requeno le sorprendió el real decreto de expulsión antes de terminar los estudios de Teología, que estaba realizando en el colegio de Zaragoza.[20] Tenía a la sazón 24 años de edad. Había entrado en la Compañía de

19 ARSI, Vitae, 63, f. 299. En lo sucesivo aludiremos a este documento simplemente como la Necrológica.

20 Carlos III firmó la famosa pragmática de expulsión de los jesuitas el 27 de febrero de 1767. La operación se concibió como un plan militar en el que la sorpresa constituía un factor importante de éxito; Aranda se encargó de la ejecución de la misma, la noche del 31 de marzo al 1 de abril, saliendo de España unos 6.000 jesuitas. Entre ellos figuraban los profesores de los 112 colegios que mantenía en España la Compañía de Jesús.

Jesús el 2 de septiembre de 1757. En total, había pasado en la Compañía de Jesús diez años: dos años de noviciado en Tarragona (1757-79); un año de humanidades en Manresa (1759-60); dos años de maestrillo en Huesca (1760-62); tres años de Filosofía en Calatayud (1762-65) y dos años de Teología en Zaragoza (1765-67).[21]

Después de un año de improvisado destierro en Córcega (verano de 1767-verano de 1768), pasó cinco años en Ferrara (1768-1773 o 1774) hasta la disolución de la Compañía en agosto de 1773. Mientras tanto se ordenó sacerdote en Módena en mayo de 1769. Entre 1773 y 1798 vivió en Bolonia, a la sombra de su amigo y protector San José Pignatelli, dedicado al estudio y restablecimiento de las artes grecolatinas, donde fue miembro de la Accademia Clementina (ingresó el 7 de enero de 1785) por sus estudios sobre las bellas artes.[22] En este campo, tomado en el sentido más amplio, llevado de su versátil y agudo ingenio, consiguió bastante renombre en Italia, en especial con sus estudios prácticos sobre el encausto, a partir del éxito de la publicación de la primera edición de los *Saggi sul ristabilimento dell'antica arte de' greci e de' romani pittori* (1784), de manera que, según Lorenzo Hervás, "no viene a esta ciudad [Roma] personaje ilustre o curioso de las bellas artes que no procure llevar entre sus rarezas alguna pintura al encausto."[23] Lógicamente, el lector del libro de Requeno puede extraer un método de pintar al encausto. En el capítulo XXV del tomo I, titulado "Del método que debe tenerse en el perfeccionamiento de los encaustos", ante las

21 Puede verse una buena síntesis histórica y artística de estos colegios jesuíticos zaragozanos en Belén Boloqui, Escenarios de la vida de Gracián. Pasado y presente. Docencia y edificios de la Compañía de Jesús en Zaragoza, Notas para un estudio, en: Baltasar Gracián. Tradición y modernidad, Javier San Martín y Jorge M. Ayala (coord.), Calatayud 2002, pp. 397-492.

22 Giumanini, Catalogo degli accademici (véase apéndice 2), pp. 207-273. Para comprender el lugar histórico de la Academia Clementina, de la que Requeno ostentaba con orgullo el título de socio, es conveniente recordar que los primeros cuarenta académicos fueron elegidos el 16 de noviembre de 1708 en el palacio Marsili y que dicha Academia formaba parte del Instituto de las Ciencias y Artes Liberales, fundado hacia 1710 por el mismo Luigi Ferdinando Marsili o Marsigli (1658-1730), militar, científico, experto en fortificaciones y estrategia militar, geógrafo, limnólogo, oceanólogo, micólogo, etc., un hombre de grandes ideales y de grandes acciones, amante del orden y de la síntesis, pero abierto a las novedades. La Academia Clementina estaba compuesta de pintores, escultores y arquitectos. Tenía por patrona a la monja clarisa Santa Catalina de Bolonia. Hoy es la Accademia Pubblica di Belle Arti.

23 Hervás y Panduro, Biblioteca jesuítico-española (véase apéndice 2), p. 482.

múltiples desviaciones del mismo, resume el procedimiento en unas cuantas "advertencias para rendirlos útiles y agradables al público."[24] En el capítulo XXVI describe el método: "Método con el que han sido hechos los ensayos después de la primera edición de los *Saggi*, del cual deben valerse en el futuro los artistas."[25]

Refundiendo los dos capítulos intentaremos exponer los pasos de la forma más clara posible:

Paso 1°. Este primer paso es importantísimo. Hacer el agua de goma y cera, mediante la siguiente fórmula:

a). Se pone al fuego tres libras de agua natural en el interior de un recipiente nuevo y barnizado; este recipiente debe ser tal que quede vacío en una cuarta parte para que, al hervir la cera y la goma, la espuma no se derrame fuera.

b). En dicha agua se disuelven dos onzas de goma arábiga en polvo y se deja hervir hasta que la disolución sea completa.

c). Una vez disuelta dicha goma arábiga, se echan en el mismo vaso dos onzas de cera púnica muy blanca y se hace hervir tres o cuatro veces en el agua de goma.

d). Se quita del fuego el recipiente y después de enfriada el agua, se verá una costra de cera blanquísima sobre ella; se hace un orificio en la cera sin que se rompa en trozos toda la costra y se inclina para que caiga el agua encerada en una olla nueva; este agua servirá para molturar los colores con el pastel de almáciga y cera y para empastar.

Paso 2°. Después deben hacerse los pasteles de almáciga y cera del siguiente modo: se ponen en un pucherito de vidrio nuevo dos partes de cera púnica (recordemos que cera púnica no era otra cosa que cera ordinaria de abeja blanqueada con agua salada o con nitro, de donde, para prepararla para los encausto, puede adoptarse cualquier cera blanca) y cinco de almáciga purgada. Adviértase, sin embargo, que si se pone a disolver primero la cera y después se añade la almáciga, ésta no se une a la cera. Es, por tanto, necesario atenerse a este orden: póngase primero la almáciga y después que ésta se haya disuelto entre los carbones ardientes, añádanse

24 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte ... 1787 (véase apéndice 1.1), cap. XXV, pp. 379-388.

25 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte ... 1787 (véase apéndice 1.1), cap. XXVI, pp. 388-393.

dos partes de cera púnica, o bien métanse al mismo tiempo la cera y la almáciga, las cuales, después de estar bien derretidas al fuego (sin necesidad, sin embargo, de hacerlas hervir ni retenerlas entre las brasas) se vierten dentro de un cacito lleno de agua fresca del pozo, en la cual, finalmente, una vez enfriada, se ven hechos los pasteles.

Paso 3°. Muélanse con agua de goma y cera los colores sobre el pórfido junto con un poco de pastel de almáciga y cera.

Paso 4°. Los colores molidos se guardan en vasitos con agua de goma y cera y se conservan de esta manera como los colores al óleo con agua fresca.

Paso 5°. Queriendo emprender algún trabajo, se prepara la tabla o la tela con colores molidos y cola. En la preparación de tablas, Requeno reitera su preferencia por el estuco de cola o albayalde molido con cola; estima también que pueden pintarse sin ninguna imprimación, como recuerda que hacía Irene Parenti, perteneciente a la Academia de Bolonia.

Paso 6°. Las operaciones de colorear son las mismas que en el método ordinario. Tan sólo se han de evitar las ligeras veladuras de las cuales es enemigo el encausto.

Paso 7°. Terminada la pintura y bien seca, se forma el encausto de la siguiente manera:

a) Se hace licuar cera púnica (u otra cera blanca) dentro de un cacito nuevo.
b) Después con el pincel en asta se cubre de cera disuelta el dibujo, de modo que no se caiga el color de la pintura.
c) Se prende ahora un braserillo lleno de brasas y se acerca a la cera con la cual fue cubierta la pintura. Parte de la cera penetra y se une con la almáciga a la superficie de la pintura. Parte queda pegada a la superficie de la pintura y la restante cera, derretida, se desprende del cuadro.
d) Después de hecho de este modo el encausto y comenzando a enfriarse la pintura, se coge en la mano un pañuelito blanco o una bayeta blanca y se frota hasta que la pintura esté ya enfriada.[26]

26 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte...1787 (véase apéndice 1.1), cap. XXVI, pp. 388-393.

Al año siguiente, el embajador José Nicolás de Azara consigue para Requeno el premio de pensión doble (19 de julio de 1785), la cual, en un principio, estaba destinada para el helenista y traductor de Herodoto, el también ex jesuita Bartolomé Pou.[27] Ese mismo año envía dos ejemplares, acompañados de dos cuadritos pintados al encausto a la Real Sociedad Económica Aragonesa, la cual le encarga al abate que traduzca al español su propia obra. Sus investigaciones artísticas eran bastante costosas, por lo que años más tarde solicitó, infructuosamente, ayudas al conde de Aranda (1792) y a Godoy (1795).

Ante las dificultades derivadas de las guerras napoleónicas en Italia, regresó entre mayo de 1798 y marzo de 1801 a Zaragoza, donde residían tres de sus hermanos. Participó muy activamente (asistía a varias reuniones semanales y se involucró en numerosas comisiones de las escuelas de Comercio, Agricultura, Artes, Dibujo, etc.) en las tareas de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, donde reorganizó y dirigió el Medallero o Museo Numismático y el Gabinete de Historia Natural.[28] Durante este periodo fue nombrado académico de honor de la Real Academia de Bellas Artes de San Luis de Zaragoza (7 de agosto de 1799) y de la de San Fernando de Madrid (1 de septiembre del mismo año). Entre los prosélitos ganados en Zaragoza para la nueva técnica pictórica del encausto, restablecida por Requeno, está fray Manuel Bayeu, un cartujo cuñado de Francisco de Goya, quien en 1799 pintó la *Alegoría de las Bellas Artes* (Museo de la Real Sociedad Económica Aragonesa).[29] Requeno casi fue profeta en su tierra, si nos fiamos de la entusiasta valoración que el secretario de la Aragonesa, Diego de Torres, hace de su personalidad: "Habiéndose tenido [la Aragonesa] la complacencia de que regresase este sabio a Aragón y a esta capital [Zaragoza], disfruta la Sociedad de sus luces y grandes conocimientos literarios, y le ha encargado comisiones de la mayor importancia, que está desempeñando, y de

27 El jesuita Bartolomé Pou y Puigserver, humanista y filósofo, * 22.VI.1722, Algaida (Baleares, España), S.J. 21.VI.1746 Tarragona (España), † 17.IV.1802 Algaida (DHCJ IV, p. 3204). Astorgano, El conde de Aranda (véase apéndice 2), pp. 558-578.

28 Astorgano, El Abate Vicente Requeno ... en: Rolde (véase apéndice 2), pp. 56-73.

29 Sobre fray Manuel Bayeu, cf. José Luis Morales y Marín, Los Bayeu, Zaragoza 1979, pp. 161-169.

las que se hablará en las actas de otro año" (*Compendio de las actas de la Real Sociedad Aragonesas, correspondientes al año de 1798*).

Nuevamente expulsado a Italia (marzo de 1801), los diez últimos años de su vida fueron de lo más ajetreados, ligados a la restauración de la Compañía, (en la que Requeno reingresa en 1804), capitaneada por su amigo José Pignatelli: en Roma (1801-1804), en Nápoles (1804-1806), otro año en Roma (1806-1807) y los cinco últimos en Tívoli (1807-1811), donde murió el 16 de febrero de 1811, probablemente a causa de una enfermedad contraída por su intenso apostolado en las cárceles.

Profundo conocedor del mundo grecolatino, el abate Requeno es un buen erudito y, sin duda, uno de los más obsesionados por restablecer las técnicas artísticas del mismo en el siglo del Neoclasicismo. Consciente de su valía, su carácter independiente y contradictorio ("hago lo que puedo ya que no lo que debo", repetía con frecuencia) lo llevó a entablar polémicas con los estudiosos europeos (académicos franceses e italianos, principalmente) de la pintura al encausto o ceras diluidas, con los musicólogos, con los numismáticos, etc.

Requeno, que comenzó publicando algunos poemas de circunstancias (una *Oda* en 1783[30]), consiguió el mayor prestigio y fama con el restablecimiento de la pintura grecolatina o encausto con la primera edición de los *Saggi* (1784[31]), no sin cierta oposición y algunas polémicas, muy dieciochescas,[32] como con Lorgna, que aparecen reflejadas, tres años después, en la segunda edición ampliada (*Saggi,* 1787[33]), publicada en Parma, por influencia de su paisano y embajador José Nicolás de Azara, a quien está dedicada.

Paralelos en su título y en su metodología son los *Saggi sul ristabilimento dell' arte armonica* (1798[34]), donde Requeno intentó restablecer el sistema musical grecolatino, temática

30 Requeno, "Oda" (véase apéndice 1.1).

31 Saggi sul ristabilimento dell'antica arte ... 1784 (véase apéndice 1.1).

32 Requeno, Lettera dell'Abb. Requeno al Sig. Lorgna (véase apéndice 1.1). Requeno mantuvo una cordial discrepancia con este notable científico italiano. [Varios Autores] Anton M. Lorgna scienziato (véase apéndice 2).

33 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte ... 1787 (véase apéndice 1.1).

34 Saggi sul ristabilimento dell'arte armonica de'greci, e romani cantori (véase apéndice 1.1).

en la que también estaban trabajando otros destacados ex jesuitas, compañeros de exilio, como Esteban de Arteaga[35] o Antonio Eximeno[36], si bien desde perspectivas completamente distintas.

Sus investigaciones más curiosas están relacionadas con el sistema de comunicación grecorromano, pues el abate calatorense es considerado como uno de los precursores del telégrafo, en polémica también con los enciclopedistas franceses, por sus *Principi, progressi, perfezione perdita, e ristabilimento dell'antigua arte di parlare da lungi* (1790)[37], traducidos al castellano por Don Salvador Ximénez Coronado, director del Real Observatorio Astronómico de Madrid, en 1795.[38] Años más tarde continúa y amplía estas investigaciones, pasando de la comunicación a lo lejos a la comunicación de cerca, con las manos, en el mundo antiguo, con una obra bastante interesante desde el punto de vista semiótico, la *Scoperta della Chironomia, ossia dell'arte di gestire con le mani nel Foro e nella pantomima dell teatro,* 1797,[39] la única obra de Requeno recientemente reeditada por el semiólogo Giovanni R. Ricci 1982.[40]

Fruto de su escrupuloso trabajo en el monetario de la Sociedad Económica Aragonesa es un documentado libro de numismática, el único escrito y publicado en español por nuestro abate, en el que describe 19 monedas inéditas, *Medallas inéditas antiguas existentes en el Museo de la Real Sociedad Aragonesa* (1800)[41], que dicha Sociedad consideró como una de sus publicaciones emblemáticas. Sorprenden las abundantes puntualizaciones a los más famosos escritores numismáticos de la época, que le dan un tomo polémico al libro, hoy claramente superado por sus arriesgadas afirmaciones.

Vuelto a Italia (1801) y reingresado en la Compañía en 1804 (llegó a impartir clase de humanidades a los alumnos

35 Esteban de Arteaga, esteticista, musicólogo y filólogo, * 26. XII.1747 Moraleja de Coca (Segovia, España), S.J. 23.IX.1763 Madrid, † 29.X.1799 París (DHCJ I, p. 252).

36 Antonio Eximeno, matemático y musicólogo, * 27.IX.1729 Valencia, S.J. 13.X.1745 Tarragona, † 8.VI.1808 Roma (DHCJ II, p. 1346).

37 Requeno, Principi progressi perfezione perdita (véase apéndice 1.1).

38 Principios, progresos, perfección, pérdida (véase apéndice 1.1).

39 Requeno, Scoperta della Chironomia (véase apéndice 1.1).

40 Requeno, L'arte di gestire con le mani (véase apéndice 1.1).

41 Medallas inéditas antiguas existentes (véase apéndice 1.1).

más jóvenes del colegio jesuítico de Nápoles en los cursos 1804-1806) tuvo tiempo para continuar, en medio del vendaval bélico napoleónico, con sus estudios histórico-prácticos sobre el perfeccionamiento del tambor y su importancia en las guerras (*Il Tamburo,* 1807[42]) y sobre la imprenta, *Osservazioni sulla Chirotipografia, ossia antica arte di stampare a mano,* (1810)[43], donde el abate de Calatorao intenta demostrar que ya desde el siglo X se usaban ciertos rudimentos de la imprenta en los monasterios, antecedentes de Gutenberg.

La *Necrológica,* sin duda obra de un compañero jesuita, concede mucha importancia a la estancia de Requeno en Nápoles, donde residía la hermana de José Pignatelli, doña María, la condesa de Acerra, muy mayor y enferma:

"Las dotes de su espíritu religioso, que poseía abundantes, las puso más claramente de manifiesto el hecho de que, vuelto a Roma desde España, tan pronto como se enteró de que se tramaba restablecer la Compañía en Nápoles, se dirigió inmediatamente allá para vestir el hábito de los religiosos, prefiriendo la pobreza religiosa y la mortificación a las comodidades de la vida secular y a las pensiones del rey. El estado de la vida regular no le resultó pesado a Vicente, agregado a los otros miembros de la Compañía, ni le resultó ardua la observancia de las reglas. Aplicaba diligencia, entusiasmo y fidelidad singular a los ejercicios domésticos que debían ser afrontados de acuerdo con la prescripción de las reglas. Acudía presto a cualquier oficio a que fuese destinado, a la menor señal de los superiores encargados. Empleado, al principio en niños para instruirlos en rudimentos de gramática, después para explicar filosofía moral, soportó en ello fatigas e incomodidad. Hombre de más de sesenta años resistía con firmeza. El pequeño número de alumnos, de ningún modo, mermaba su dedicación, ni debilitaba su afán en preparar diligentemente las lecciones. Nunca se le oyó quejarse de cosa alguna, ni se procuraba alguna comodidad, fuera de la normativa común. Nunca molestó a nadie con palabra o gesto. Se ganaba el amor de todos con su dulzura, con su innata sinceridad y con su pureza de ánimo.

42 Requeno, Il tamburo stromento di prima necessità (véase apéndice 1.1).

43 Requeno, Osservazioni sulla Chirotipografia (véase apéndice 1.1).

Se consagraba asidua y constantemente al servicio del prójimo con sus servicios espirituales. Escuchaba con agrado a los que se confesaban en su casa, en los hospitales y en las cárceles. Todos los sábados de cada semana tenía una reunión con los presos de las cárceles, a los que en Nápoles llaman *De los Nobles*, donde eran encarcelados los hombres de alguna condición junto con los eclesiásticos. Los domingos hablaba en favor de los presos a los funcionarios de nivel medio del ministerio de Justicia, en la Congregación piadosa erigida tiempo atrás por los padres de la Compañía junto a las mismas cárceles (pues había otra Congregación de Abogados en el Colegio). Estos hechos ocurrieron en Nápoles cuando residió allá."[44]

En Nápoles, pues, Requeno se dedicó a la enseñanza en los más diversos niveles de la educación, dentro del colegio de la Compañía y al servicio del Estado como *Neapoli publico profesore*. El tiempo libre lo empleaba en el apostolado al servicio de los presos.

Tanucci había expulsado a los jesuitas de Nápoles en 1767. En 1804 se suscita en la Corte del Reino de Nápoles el proyecto del restablecimiento en él de la Compañía de Jesús. Fernando IV de Borbón (Nápoles 1751 - ibid. 1825), viendo que la enseñanza e instrucción de la juventud estaba en decadencia en sus estados desde la expulsión de los jesuitas, decidió volverlos a llamar. Eran de la misma idea su mujer, la reina María Carolina de Austria (Viena 1752 - Schönbrunn 1814), y no pocos ministros y consejeros de la Corte.

Las arduas negociaciones fueron llevadas a cabo por el padre Angiolini,[45] comisionado por el padre general Grúber[46] para tratar este asunto con el papa Pío VII. En este momento llega a Nápoles José Pignatelli, recién nombrado provincial. Fue acogido con grandes muestras de benevolencia por el mismo rey Fernando IV.

La principal dificultad era la exigencia de la Corte de que la Compañía se sometiera, como las demás Órdenes, a las leyes

44 ARSI, Vitae, 63, pp. 300v-301v.

45 Gaetano Angiolini, superior, * 27.XI.1748, Plasencia (Italia), S.J. 17.X.1765 Novellara (Reggio Emilia, Italia), † 17.XI.1816 Roma (DHCJ I, p. 169).

46 El P. Gabriel Grúber, Segundo general en el imperio ruso, * 6. V.1740, Viena (Austria), S.J. 17.X.1755 Viena, † 7.IV.1805 San Petersburgo (Rusia) (DHCJ II, p. 1659).

del Estado de las Dos Sicilias, quedando así independiente de todo superior que residiese fuera del Reino de Nápoles. Esto equivalía a romper el cuarto voto de San Ignacio y su dependencia directa del papa. José Pignatelli se opone enérgicamente a esa exigencia y amenaza con dejar Nápoles y retornar a Colorno. Pignatelli se dio cuenta de que el gobierno de Nápoles sólo quería unos cuantos ex-jesuitas que le resolviese el problema de la enseñanza y calmase al pueblo, que pedía su vuelta. Él, por el contrario, quería una autentica restauración de la Compañía, como había sucedido en Rusia, con el permiso del Papa, el cual sólo lo daría si el rey de propio puño se lo pedía y si conseguía la no oposición de la Corte de España.

Durante la primavera de 1804 se va preparando el retorno de los ex-jesuitas. Pignatelli escribe doscientas cartas a otros tantos, informándoles de la próxima restauración en Nápoles e invitando a los que creía más aptos para la empresa; en fin, el 8 de junio de 1804, el mismo José Pignatelli llega a Nápoles.

Ante las sólidas razones del aragonés y del padre Angiolini, cedió el rey Fernando y pocos días después avisaba al cardenal Ruffo, su plenipotenciario cerca de la Santa Sede, que urgiera ante el Papa la aprobación canónica de la Compañía para su reino. Pío VII, que veía con muy buenos ojos el restablecimiento de los jesuitas en los diferentes estados, a petición de los mismos, antes de publicar el *motu proprio* que le diera vida legal en todo el mundo, expidió, en 30 de julio de 1804, al padre Grúber, general de la Compañía, el Breve *Per alias*, en que, después de confirmar las concesiones hechas por el breve *Catholicae fidei* a la Compañía de la Rusia Blanca, en 7 de marzo de 1801, amplía esos favores a todo el reino de las Dos Sicilias, y da facultad al general para admitir en la Compañía a quienes lo deseen, para que reunidos en una o varias casas se apliquen a vivir según la regla primitiva de San Ignacio, aprobada y confirmada por Paulo III (papa entre 1534 y 1549), instruyendo a la juventud en seminarios y colegios, predicando la palabra de Dios, administrando los Sacramentos, etc.

El rey Fernando de Nápoles llamó a los padres Angiolini y Pignatelli para entregarles en persona el Breve papal, con grandes demostraciones de afecto.

Determinaron empezar abriendo sólo tres casas: la de ejercicios, el seminario de nobles y el llamado *Jesús el viejo.* El rey deseaba establecer el convictorio de nobles, un colegio para los estudios y la casa profesa unida a la de ejercicios espirituales. Después de realizadas algunas reformas en los edificios que habrían de ocupar los jesuitas, el 15 de agosto de 1804, se abre solemnemente la iglesia del colegio máximo al culto público.

Los jesuitas veteranos que habían sobrevivido a la catástrofe del éxodo recibieron con gran entusiasmo la noticia de que la Compañía era restablecida en las Dos Sicilias. Muchos se apresuraron, desde todos los ángulos de Italia y del extranjero, a pedir ser admitidos de nuevo. Uno de ellos fue Vicente Requeno, confiado en su amistad con el padre Pignatelli. Pero sólo se pudieron incorporar unos 100 sujetos en el otoño de 1804, debido a la estrechez de los edificios, a la edad demasiado avanzada de muchos ex-jesuitas que los hacía inútiles para todo ministerio y a la escasez de rentas.

Además, el padre Pignatelli debió hacer una cuidadosa selección, pues los 30 años transcurridos en libertad desde la disolución de la Compañía, habían relajado el cumplimiento de los votos en los desterrados. La lucha por la difícil supervivencia había desarrollado en algunos ex-jesuitas cierto individualismo y apego a la propiedad particular. Desde un primer momento, el padre Pignatelli exigió en la naciente provincia la exacta observancia de las reglas ignacianas, como la vida en común y el espíritu de pobreza y obediencia. El 3 de diciembre, fiesta de San Francisco Javier, se inauguran solemnemente los trabajos apostólicos, con asistencia de más de ochenta jesuitas. El 7 de enero de 1805 se abren las clases del colegio con asistencia de más de 1.500 alumnos, previa cuidadosa selección de los profesores más eminentes en ciencia y virtud por José Pignatelli, entre los jesuitas supervivientes.[47]

El restablecimiento de la Compañía no gustó nada al gobierno de España, pues dio un decreto por el que dejaba fuera de la ley y despojaba de la nacionalidad española a los que entrasen en la recientemente constituida provincia

47 Según Manuel Luengo (Diario, t. 39, p. 14 [véase apéndice 1.2.4]), el día 15 de enero de 1805 habitaban en este colegio 114 jesuitas, 47 de ellos sacerdotes.

jesuítica de Nápoles. Los comisarios de España retiraron la pensión a todos los ex-jesuitas de la Corona que tomaron otra vez la sotana. El calatorense oficialmente dejaba de ser español y era desposeído de su pensión doble, corriendo el riesgo de quedarse sin medio alguno de subsistencia, como le sucedió, poco después, al ser expulsada de nuevo la Compañía de Nápoles por el rey José Bonaparte (Corte, Córcega, 1768 - Florencia 1844).

Requeno aceptó gustoso las directrices de Pignatelli, el cual contó desde el primer momento con él para la reapertura de los colegios que necesitaban profesorado más competente. Para cuidar la imagen de la incipiente Compañía, Pignatelli puso exquisito cuidado en la selección de los superiores y profesores de los colegios. Requeno era considerado como uno de los de más confianza y preparación científica y, por eso, fue disputado entre el padre Angiolini que estaba implantando la Compañía en Sicilia y el padre Pignatelli, que lo hacía en Nápoles.

Sirva de ejemplo la carta del 11 de septiembre de 1805 en la que José Pignatelli le escribe al padre Cayetano Angiolini, asistente y procurador general de la Compañía en Italia, quien insistentemente pedía los mejores profesores para Sicilia, diciéndole que le enviaría a los padres más preparados, entre los que menciona al matemático Virgilio Cabina y a los padres Juan Andrés[48], el físico Francisco Azpuru, Francisco Gustà[49] y Requeno, "los cuales eran los mejores sujetos españoles."[50] Requeno, pues, estuvo a punto de ser destinado a Sicilia; sin embargo, en otra carta del 21 de septiembre, Pignatelli le advierte a Angiolini que los padres Juan Andrés (bibliotecario del rey) y Requeno, en calidad de empleados con real despacho, no podrán partir sin licencia real. Efectivamente, en otra carta del 30 de octubre Pignatelli le anuncia a Angiolini que le envía a los jesuitas anunciados en las cartas anteriores, pero en la lista no aparecen los padres Andrés y Requeno.

48 Juan Andrés y Morell, historiador de la literatura y de la cultura, * 17. II.1740, Planes (Alicante, España), S.J. 20.XI.1754 Tarragona, † 12.I.1817 Roma (DHCJ I, p. 163).

49 Francisco Gustà, apologista y crítico antijansenista, * 9.I.1744 Barcelona, S.J. 2.X.1759 Tarragona, † 14.V.1816 Palermo (Italia) (DHCJ II, p. 1851).

50 March, El restaurador de la Compañía de Jesús (véase apéndice 2), pp. 336-337.

Según esta carta, parece que Requeno pasó el curso 1805-1806 en Nápoles, como funcionario real, pues era *empleado con despacho real.* ¿Cuál era ese empleo? Sin lugar a duda, el de *Neapoli publico profesore* como se autocalifica en el libro *De morum institutione Libri III.*[51] Profesor de rudimentos de gramática como dice la *Necrológica* y confirma el padre Luengo, quien el 15 de enero de 1805 anota en su *Diario* con admiración que un hombre tan afamado como Requeno se encargase con entusiasmo de la enseñanza en los niveles más bajos del sistema educativo:

"En las Facultades Menores, que se reducen a la gramática o estudio de la lengua latina con los adornos de retórica, poeticia (sic) y lengua griega, hay mayor número de maestros [que para las Facultades Mayores: teología, filosofía y matemáticas], y serán nueve o diez, porque ha acudido un número tan exorbitante de niños a dar principio a la gramática que pasan de mil, y ha sido necesario señalar cinco maestros para solas las clases inferiores o de los principiantes. De éstos, tres son españoles, es a saber, Vicente Requeno, y es sin duda cosa de mucha edificación que un hombre tan conocido, aún en el mismo Nápoles, por sus escritos, se sujete a un oficio tan humilde como enseñar a los niños los primeros rudimentos de la lengua latina."[52]

José Pignatelli manifiesta al padre Cayetano Angiolini, en una carta del 13 de julio de 1805, que la lista de profesores que necesita es muy considerable y que sobre todo le es muy difícil proveer para el Museo de antigüedades, para el cual no puede proponerle ninguno de los jesuitas españoles, ni de los italianos.[53]

Poco iba a durarle la tranquilidad a Requeno en Nápoles, pues Napoleón, consagrado emperador por Pío VII el 2 de diciembre de 1804, había transformado la República Cisalpina en Reino Itálico (26 de mayo de 1805), ciñéndose la corona de hierro, y aunque había perdido la batalla de Trafalgar el

51 De morum institutione Libri III. Liber I, "De naturali morum institutione". Liber II, "De civili morum institutione". Liber III, "De christiana morum institutione", Autore Vincentio Requeno, Soc. I. Praesbitero et Neapoli publico profesore. (Véase apéndice 1.2.1).

52 Luengo, Diario (véase apéndice 1.2.4), t. 39, año 1805, pp. 12-13.

53 March, El restaurador de la Compañía de Jesús (véase apéndice 2), p. 336.

21 de octubre, había ganado la de Austerlitz el 2 de diciembre de 1805. Declara la guerra al rey Fernando de las dos Sicilias, el cual prudentemente prefirió no resistir y retirarse, con su Corte, desde Nápoles a Sicilia, dejando la ciudad a José Bonaparte que hizo su entrada triunfalmente en Nápoles el 15 de febrero de 1806.

Pronto empezaron los problemas para los jesuitas. A mediados de abril de 1806 se les exigió un completo censo de bienes y personas. A mediados de junio, José Bonaparte mandó que todos prestasen juramento de fidelidad y obediencia al nuevo rey, el cual fue prestado por todos los padres de la Compañía existentes en Nápoles.[54]

José Bonaparte, el que también será rey de España, se vio obligado a cumplir órdenes directas de París, por las que se disolvía la Compañía y se disponía que los extranjeros saliesen todos del reino en el término de 24 horas. El 3 de julio de 1806 los jesuitas españoles vivieron escenas semejantes a las de 3 de abril de 1767, con comisarios reales intimando el decreto de disolución y confiscando todos los bienes.

El padre Pignatelli pide audiencia al primer ministro de Bonaparte, Salicetti, para conocer y defenderse de las posibles acusaciones hechas a los jesuitas. Perplejo el ministro contestó que no había ningún motivo, excepto la voluntad del emperador que no podía consentir en sus estados una religión, admitida sólo en Rusia y en Sicilia, y cuyos miembros pensaban de manera muy distinta a la del gobierno.

Pignatelli también le hizo presente que era poco el tiempo para disponerse a emprender el camino de Nápoles a Roma, pues muchos de los 70 jesuitas, por su avanzada edad, no podían hacerlo a pie y sería preciso buscar dinero. Salicetti le amplió el plazo tres o cuatro días y a casi todos los españoles les expidió un pasaporte para Roma.

Las investigaciones de Requeno durante su estancia en Nápoles se centraron en la redacción del citado y extenso libro *De morum institutione Libri III,* en el que ya se autocalifica de jesuita y no de abate (*Soc. I. Praesbitero*) y de *Neapoli publico profesore.*

54 March, El restaurador de la Compañía de Jesús (véase apéndice 2), p. 375.

Resultado de la mayor espiritualidad del final de su vida son los *Esercizii spirituali* 1804,[55] centrados en el culto al Sagrado Corazón de Jesús, devoción jesuítica por excelencia. Los esfuerzos evangelizadores del abate Requeno son evidentes en estos *Esercizii spirituali,* si bien han pasado totalmente desapercibidos hasta ahora, incluso para sus hermanos de la Compañía de Jesús. Este devocionario, redactado el mismo año que se restaura la Compañía en Italia por su amigo José Pignatelli, contiene una serie de lecturas espirituales y teológicas, cuyo contenido está más en relación con la tradición corazonista italiana y francesa que con la española de jesuitas como el recientemente beatificado P. Bernardo de Hoyos[56] o el P. Agustín de Cardaveraz.[57] Requeno, al igual que muchos de sus compañeros y antiguos correligionarios, fue consciente de la singularidad de la devoción del Sagrado Corazón. Devoción del Corazón al corazón, del Corazón divino al corazón humano. Devoción afectuosa y del afecto. A nadie, en consecuencia, le puede extrañar que a lo largo de las casi treinta meditaciones que constituyen sus *Ejercicios*, Requeno persiga insistentemente, por una parte, el centramiento del corazón humano en el Divino y, por otra, la erradicación de todos los vicios, situaciones, comportamientos, ambigüedades del pensamiento y del afecto, que puedan distanciar el corazón humano del Divino. Este objetivo, aparentemente voluntarista, orienta no sólo la sensibilidad del que quiere estar cerca del Corazón divino sino su vida misma. Más allá de las connotaciones sociales y políticas que se puedan y quieran sacar, el texto de Requeno es un libro de devoción y de psicología (recordemos que el abate aragonés siempre tuvo curiosidad por este ramo de la Filosofía, por ejemplo, sus ensayos sobre los *Caracteres Personales* o el *Ensayo de un examen filosófico en torno a la naturaleza,*

55 Requeno, Esercizi spirituali o sieno meditazioni (véase apéndice 1.1), p. 8. Sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en aquel periodo histórico y sus implicaciones culturales y políticas. Daniele Menozzi, Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società, Roma 2001.

56 Bernardo Francisco de Hoyos, místico y beato, * 21.VIII.1711 Torrelobatón (Valladolid), S.J. 11.VII.1726 Villagarcía de Campos (España), † 29.XI.1735 Valladolid (DHCJ II, p. 1959).

57 Agustín de Cardaveraz, misionero popular y escritor, * 28.XII.1703 Hernani (Guipúzcoa, España), S.J. 20.VIII.1721 Villagarcía de Campos, † 18.X.1770 Castel San Giovanni (Bolonia, Italia) (DHCJ I, p. 650).

al número, y a la cualidad de los locos 1782); uno más de la interminable cadena de lo que algunos han llamado la *calderilla* espiritual, que, al tiempo que identificaban a Cristo con el Corazón de Jesús, procuraban adaptar, en este caso los *Ejercicios Espirituales* ignacianos, a los nuevos tiempos y a la cambiante psicología humana para que el hombre, centrado afectivamente en el Corazón del Hijo de Dios, consumase su felicidad en la tierra, como paso previo a la felicidad eterna del cielo. A pesar de todo, este utilitarismo y afán de conseguir la felicidad no dejan de ser rasgos ilustrados.

Con la excepción de la reedición de la *Scoperta della Chironomia,* por Ricci (1982), ninguna otra obra de Requeno ha visto la imprenta desde 1810 hasta 2008, año en que publicamos los inéditos filosóficos más interesantes, según nuestro criterio.[58]

Del prestigio de Requeno entre sus contemporáneos pueden ser muestra las palabras de Hervás, hablando del encausto: "[Requeno] Aplicado por ingenio al estudio de la historia natural y al de la pintura, tuvo la afortunada y honrosa suerte de descubrir el encausto o la pintura antigua de los romanos y griegos. Este feliz y utilísimo descubrimiento llamó inmediatamente la atención de todos los europeos amantes de las bellas artes."[59]

A su muerte dejó en las bibliotecas italianas una larga serie de manuscritos en castellano, latín e italiano, sobre materias muy diversas: teología, filosofía, moral, historia eclesiástica y hasta algún poema lírico en castellano e italiano y un diálogo dirigido a combatir específicamente a Jean Jacques Rousseau (Ms. 2174 de la Universidad Gregoriana. Fondo Curia), la bestia negra de nuestro abate. Ya Félix Latassa, quien trató a Requeno entre 1798 y 1801, reseñó once de ellos, algunos de los cuales no coinciden con los que enumeraremos más abajo en la bibliografía, cuya existencia hemos comprobado, por lo que podemos considerarlos desaparecidos, salvo error de Latassa. Todos son referidos a cuestiones de retórica, por lo que su pérdida no tiene gran importancia para ampliar lo que ya conocemos del pensamiento requeniano.

58 Requeno, Escritos Filosóficos (véase apéndice 1.1).

59 Hervás y Panduro, Biblioteca jesuítico-española (n. 23), pp. 481-483.

Bastantes manuscritos se conservan en el Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, pero los más interesantes están depositados en la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma (Sección *Gesuitici*), debido a las peripecias históricas de los mismos. Cuando León XII le restituyó el Colegio Romano a la Compañía en 1824, los escritos que eran obras o borradores de obras pasaron a la biblioteca, mientras que los apuntes de trabajo se consideraron piezas archivísticas y pasaron al Archivo central de la Compañía y después a la Universidad Gregoriana. Cuando en 1873 se secularizaron los bienes religiosos, todo lo que había en la biblioteca jesuítica pasó a la Nazionale.

No vamos a dilatarnos en el análisis de las muchas artes grecolatinas que llamaron la atención del abate de Calatorao, de las que él se creía restaurador. Tal era su admiración por el mundo clásico que su deseo hubiera sido que, en pleno siglo XIX, se pintase, se cantase y se gesticulase en el teatro como lo hacían los griegos. Incluso que se imitasen ciertas técnicas de telecomunicación, de hacer barcos y tratar el mármol (en esculturas y otros usos) como se supone que se empleaban en el Imperio romano.

Ahora sólo vamos a hacer algunas consideraciones y valoraciones panorámicas y elementales sobre las técnicas restauradoras propuestas por Requeno.

Conclusiones sobre las investigaciones artísticas de Requeno

No es fácil llegar a conclusiones sobre la figura y la obra del jesuita Requeno, un personaje contradictorio y complejo que vivió circunstancias personales e históricas muy convulsas y enfrentadas: el final del antiguo Régimen y la supresión de la Compañía de Jesús. Una de las características de los ilustrados españoles es la contradicción derivada de querer compaginar tres fuerzas ideológicas distintas: el catolicismo nacional, la Ilustración europea y la ideología burguesa. A Requeno, como abate relativamente pobre, lo de la burguesía le tenía sin cuidado y más bien defendía la sociedad estamental, como buen jesuita; aunque colaboró intensa y sinceramente con la burguesía de la Real Sociedad Económica Aragonesa. Lo que le preocupó seriamente fue la lucha entre el pensamiento católico y el pensamiento ilustrado deísta europeo. Se vio envuelto de lleno en la polémica entre tradición

y revolución. Ricci es el único estudioso hasta el momento que se ha atrevido a definir la personalidad del calatorense y lo califica de intransigente y contradictorio:

"Una intransigencia [con los que no defendían la pantomima clásica] que, ciertamente, no sorprende a quien ha llegado a conocer la imagen psicológica que el abate Requeno nos ofrece de sí mismo en sus escritos: individuo descontento con la propia época, con frecuencia polémico y hábil en hacer uso de hirientes ironías, en guerra, se podría decir, con el resto de la cultura contemporánea suya; sin embargo no encerrado dentro de los confines de sus propios ejercicios mentales, no atrincherado en un cerco egocéntrico de ir contra lo exterior y de autoexaltación (o autocomplacencia) sino lleno, al contrario, de la optimista voluntad de actuar sobre el mundo, aunque (por fuerza de las cosas: su status de ex-jesuita) sólo en terrenos periféricos (el teatro, la música y el canto, la pintura, el arte militar)."[60]

Como escritor, Ricci califica a Requeno como *un neoclásico individualista, al borde de la categoría*:

"Intentando el juego no siempre simple (y a veces inútil) de la clasificación de un personaje en los *-ismos* de la propia época, incluiríamos a Requeno en el conjunto amplio y no uniforme de los clásicos, pero descentrado, mejor dicho, al borde de la categoría. Esto por su sobresaliente individualismo, que ente otras cosas lo lleva a decir de Winckelmann: 'Winckelmann quiere enmendar sus fallos [los errores cometidos por otros estudiosos] y escribe del arte antigua; pero entretanto que él ejerce de anticuario, examinando las estatuas, los bajorrelieves y los camafeos, se manifestó juicioso y erudito [aquí el término tiene obviamente una connotación positiva]; y lo respeto. Sin embargo, cuando quiere actuar de filósofo en torno a las causas de la excelencia y buen gusto de los griegos, en medio de algunas justas reflexiones, se muestra bastante falto de dialéctica y de raciocinio. Cuando hace de historiador, encuentro fallos inexcusables en él [...]. Un autor tal, a decir verdad, no puede servir para el restablecimiento (sino

60 Requeno, L'arte di gestire con le mani (véase apéndice 1.1), p. 24.

en cuanto que examina estatuas antiguas para ser copiadas a veces por los aficionados y profesores), no sólo porque habla casi exclusivamente de la estatuaria siguiendo a su autor favorito, Pausanias, sino porque no aporta nada a cerca de la historia ni de los métodos de la antigua pintura.'"[61]

Requeno es, continúa Ricci, un solitario del Neoclasicismo, y al mismo tiempo, a pesar de su explícito descontento con el presente, un estudioso que ha respirado con plenos pulmones el aire de los años que le tocó vivir y que, de hecho, se nos presenta mucho menos antiilustrado de lo que en una mirada superficial y por su situación social (jesuitas versus cultura de las luces) estaríamos tentados a suponer. Basta pensar en algunos motivos del discurso que se articula en sus escritos:

a) La idea de un progreso cognoscitivo (ya en acto pero en proceso de aceleración) el cual: 1) se opone a la decadencia (para Requeno casi una obsesión del pensamiento creativo) propia de la cultura de los bárbaros, 2) debe romperse un conjunto de resistencias, 3) la visión específica de nuestro autor coincide, en gran parte, con la recuperación y, cuando objetivamente es posible, con la mejora de los modelos que él cree griegos y romanos.
b) La mentalidad científica (principios de la observación directa y de la verificación experimental: "los grandes descubrimientos, como se ve en la física, no dependen tanto del ingenio cuanto del método de estudio").[62]

La observación de la naturaleza es fundamental en su concepción del arte y en su pensamiento en general. Así en sus *Escritos Filosóficos* con frecuencia pone ejemplos de álgebra ("Mas esta parte del arte de la prudencia pide práctica y manejo como el del álgebra", en la regla 5.ª del "carácter prudente"; "la prudencia no tiene lugar en formar una ecuación algebraica," al hablar del carácter fino y sagaz) o de biología ("los muchos centenares de ojos de la mariposa", también en el "carácter fino").[63]

61 Requeno, L'arte di gestire con le mani (véase apéndice 1.1), p. 27.
62 Saggi sul ristabilimento dell'arte armonica (véase apéndice 1.1) vol. I, p. XXX.
63 Requeno, Escritos Filosóficos (véase apéndice 1.1), pp. 203-207.

Pero, sobre todo, Requeno, mediante sus textos y sus investigaciones, elabora incesantemente un mito (el mito de la perfección clásica). Y este sueño es edificado sobre fundamentos, hora objetivos, hora hipotéticos, hora imaginarios, que él desearía ver realizado en el plano de la realidad.[64] Es el afán por restaurar, mejor revivir, todo lo clásico.

Añadamos algunas consideraciones a esta prosopografía de Requeno, dibujada por Ricci. Nuestro abate, aunque no lo manifiesta expresamente y muestre ciertas reservas hacia Winckelmann (destaca su erudición, aunque como filósofo del arte lo encuentra "bastante falto de dialéctica y de raciocinio"[65] y como historiador halla en él fallos irrecusables), es un alumno aventajado del alemán, porque encarna el ideal fundamental del famoso crítico teutón de que en materia de arte no queda ya nada por descubrir,[66] porque los griegos lo han dicho todo. Para alcanzar la cumbre de la excelencia, no queda sino volver a recorrer los senderos que ellos trazaron. Y a fe que nuestro abate de Calatorao los recorrió durante toda su vida por las rutas griegas de la pintura, la música, las comunicaciones, el teatro, etc. Al mismo tiempo Requeno complementa al alemán, quien, debido a su predilección por la escultura, se olvidó de la pintura. Ambos, anclados en los modelos y cánones clásicos, cayeron en el mismo defecto, consistente en que su ilimitada admiración por los antiguos los indujo a una obstinada y sistemática negación de los valores del arte de su tiempo.

Requeno le echa en cara a los críticos modernos su falta de criterio y la superficialidad de sus lecturas de los autores clásicos: "Per mancanza di critica e di esame, i nostri più abili moderni scrittori hanno riempiute le memorie storiche dell'arte armonica di falsa erudizione e d'insussistenti idee dell'arte, citandoci Nicomaco ed altri scrittori dell'ultima decadenza, de'quali deve farsi conto fin ad un certo segno, e non più di quello che permettono le regole della soda critica".[67]

La figura de Requeno tuvo amplio respeto entre sus contemporáneos, como demuestra el hecho de que fue nombra-

64 Requeno, L'arte di gestire con le mani (véase apéndice 1.1), pp. 26-27.

65 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte ... 1787 (véase apéndice 1.1), vol. I, p. XXV.

66 En especial en el ensayo, Pensamientos acerca de la imitación de las obras griegas en pintura y escultura.

67 Saggi sul ristabilimento dell'arte armonica (véase apéndice 1.1), vol. I, p. 308.

do socio de la Academia Clementina de Bolonia, de la Real Sociedad Económica Aragonesa, de la Real Academia de San Luis de Zaragoza y de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid.

Nuestro abate ocupa un espacio en la cultura europea por sus estudios de las artes grecolatinas con la sana intención de restaurarlas. Por eso, muy pocos personajes habrá más neoclásicos que Requeno en el siglo del Neoclasicismo. Le interesaba ser considerado restaurador de los modelos grecolatinos, no inventor de nada. Todo el mérito se lo atribuye a los antiguos.

Así lo manifestó Requeno: "todas estas cosas se hallan menudamente descritas en los más célebres escritores antiguos. En esto no tiene lugar el ingenio sino para entender los autores, ni una imaginación poética, pues se trata de hechos autenticados (sic) por testigos oculares."[68]

Así lo reclamaba su mejor apologista, Masdeu, al glosar los *Principios, progresos, pérdida y restablecimiento de la antigua arte de hablar desde lejos en la guerra:*

"La gloria del señor Requeno no es la de haber inventado una determinada manera de hablar desde lejos, cuya cosa se podría inventar de muchos y diferentes modos, sino más bien la de haber hecho renacer esta antigua arte militar de los romanos y de los griegos, descubriendo sus autores, los métodos, los progresos y tejiendo una exacta historia cronológica, a cuya observación somos deudores de la actual restauración del telégrafo."[69]

Nuestro abate solo hace llevar al extremo la propedéutica jesuítica de la historia, la cual consideraba la Antigüedad como "una viviente ilustración a través de los textos antiguos,"[70] y la corriente humanista española de buscar las condiciones histórico-sociales de todo saber, cuyo gran representante fue Luis Vives, muy admirado por el de Calatorao.

Requeno puso a prueba su erudición y su talento, con espíritu tolerante, aunque en las polémicas entre artistas no

68 Principios, progresos, perfección, pérdida (véase apéndice 1.1), p. 40.

69 Masdeu, Requeno (véase apéndice 2), p. 18.

70 François Dainville, L'Education des jesuites: XVIe-XVIIIe siècles, Paris, Editions de Minuit 1978, p. 453.

siempre es posible. Tuvo que sacar a relucir su fino humor, pocas veces agresivo, salvo con los mal intencionados como Giuseppe Tommaselli.[71] Por ejemplo, dice de los escritores numismáticos más acreditados que *se siguen los unos a los otros como siguen unas a otras las ovejas de un rebaño.* El abate calatorense es el prototipo de hombre neoclásico en el sentido de imitar modelos. Pero se permite el lujo de llamar *borregos* a los que remedan a otros, porque su orientación neoclásica no se limita a asimilar los conceptos neoclásicos de la belleza, creación, imitación, estructuras estilísticas, etc. Nuestro abate va mucho más allá. No le atrae la teoría por sí misma. Le interesa dar vida a estos conceptos y hacerlos fructificar en un procedimiento pictórico, musical, telegráfico, pantomímico, de organización numismática, etc. En los escritos filosóficos le interesa generar comportamientos en el individuo, conforme al modelo de la moral católica y de la pedagogía jesuítica. Requeno fue un ilustrado peculiar y contradictorio, al borde de la categoría, como dice Ricci, que acusaba a los académicos franceses de intolerantes, actitud que él practicaba con su sometimiento escrupuloso y explícito a la doctrina de la Iglesia Católica. Como tal ilustrado estaba imbuido del espíritu utilitarista al servicio de la Humanidad:

"Los eruditos iluminamos a la plebe ignorante y le damos ánimo para emprender el restablecimiento de tantas artes provechosas, abolidas sin razón o echadas a perder inadvertidamente por nuestros mayores. Este es uno de los medios de hacernos útiles a nuestros semejantes y de sacar fruto de la aplicación fatigosísima invertida en largas especulaciones, las cuales no deben ser destinadas a apacentar únicamente la ociosa vanidad de los autocalificados *Dictadores de la república literaria.* Yo me lisonjeo de no haber hecho un tráfico inútil de mi tiempo."[72]

En consecuencia, no le agradaba que pudiera pensarse que su preocupación respondía a una motivación de prestigio personal: para refutar esta interpretación aclara que la gloria

71 Giuseppe Tommaselli, Della Cerografia, Verona 1785, pp. 116. Requeno le replicó contundente y ampliamente en la segunda edición de los Saggi, 1787, vol. II, pp. 280-316.

72 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte ... 1787 (véase apéndice 1.1), vol. I, pp. XL-XLI.

de la actualización de los métodos antiguos habría de atribuirse a los artistas que la pusiesen en práctica.[73]

Todos sus estudios, experimentos y libros tienen el objetivo claro de suscitar un mayor interés por el análisis de las fuentes de la historia de la pintura, de la música, de la danza, de la numismática y otras artes en la Antigüedad. Los trabajos de Requeno responden plenamente a los ideales neoclásicos y católicos que informan la cultura de su tiempo, en lucha abierta contra Voltaire, Rousseau y otros deístas. No le bastaba con la admiración y la exaltación de la Antigüedad, para Requeno era un modelo vivo, un ejemplo útil, cuyos principios estéticos y técnicas artísticas había que actualizar y reimplantar.

Debemos ensalzar en Requeno el ímprobo esfuerzo personal que debió poner en sus trabajos artísticos, enmarcados dentro de la feroz polémica de la superioridad de los antiguos o de los modernos, de los neoclásicos o de los románticos, del Antiguo Régimen o del Régimen Liberal. Sin otras fuentes que las literarias, sin otros dineros que su mísera pensión de 1500 reales al año (doblada gracias a la intervención de José Nicolás de Azara a partir de 1785), va tejiendo los procedimientos que, para comprobar su validez, debían ser experimentados a cada paso, con materiales e instrumentos muy caros, que supo reemplazar con su ingenio y con el mecenazgo de amigos como José Pignatelli, y sisando la insuficiente pensión doble de 200 pesos anuales. Nos confiesa:

"La atenta lectura de los autores, tanto antiguos como modernos, me ha suministrado aquellas pocas noticias que podían servirme de guía al fin propuesto y, con los repetidos experimentos y tentativas hechas por mí con suma diligencia y con pequeños gastos, han conducido, si yo no me equivoco, a encontrar las prácticas usadas por los griegos y la solución de infinita dificultad que presentaban los testimonios de los autores y que eran creídos ininteligibles."[74]

Este esfuerzo de nuestro abate tuvo sus frutos. Los trabajos de Requeno, sobre todo los de la encaústica, contribuyeron

73 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte ... 1787 (véase apéndice 1.1), vol. I, pp. 397-400.
74 Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte ... 1787 (véase apéndice 1.1), vol. I, p. 158.

a impulsar las investigaciones teóricas sobre las respectivas materias y atraer la atención hacia ellas. En Europa, los artistas, críticos y mecenas polemizaron sobre el encausto. En España, las autoridades elogiaron su libro de numismática. Fruto momentáneo, pero es injusto pedirle otra cosa a un hombre y una época sobre los que cayeron avasalladores los avances del siglo XIX, la comodidad del óleo y la dificultad del procedimiento encáustico. Baste recordar que la noción de cera púnica permanece confusa para pintores y críticos de nuestros días. Algunos de los estudios del abate calatorense siguen teniendo vigencia actual, como tratados o como fuentes para el conocimiento de un género artístico restaurado. Por ejemplo, el procedimiento de la pintura encáustica o el arte de gesticular con las manos. Más discutible resulta su interpretación de la música griega y el arte de hablar desde lejos.

León Tello recapitula, hablando del encausto pero con validez para el resto del esfuerzo restaurador del abate, que los escritos de Requeno tuvieron el mérito de suscitar el interés por este género pictórico que el óleo había hecho olvidar. Aportó a la cultura académica su análisis e interpretación de los textos de autores grecolatinos. Facilitó la posibilidad de restauración y renacimiento de un género en desuso, lo que significaba un enriquecimiento del arte pictórico. Suscitó el interés por los estudios sobre la encáustica y las ceras. Transmitió a la posteridad el resultado de estas investigaciones del arte y valiosas noticias sobre la difusión de la teoría y de la práctica de la pintura encáustica.[75]

75 Francisco José León Tello y María Virginia Sanz Sanz, Tratadistas Españoles del arte en Italia en el siglo XVIII, Madrid, Departamento de Estética de la Universidad Complutense 1981, pp. 123-179.

Conclusión

Resumiendo, los trabajos de Requeno tienen bastante de "proyectismo", como le achaca Meléndez y Pelayo, pero todavía suscitan interés y curiosidad, como ha demostrado Ricci. Sin duda, nuestro abate conocía la mala reputación que tenían los proyectos utópicos, pues son numerosas las opiniones circulantes al respecto. Las iniciativas intelectuales y artísticas de Requeno van más allá del género del *proyecto,* género bien característico del siglo XVIII español, porque puso todo su empeño en llevarlas a la práctica y constituyen la cabal expresión de la obsesión reformadora y de la creencia en el mito de la perfección grecolatina que atraviesa el Neoclasicismo en Europa y en España. Todo ello, sin renunciar un ápice a su profundo jesuitismo y dentro del marco de la más estricta moralidad católica, que defendió abiertamente en sus escritos filosóficos.

Resumen

Hace doscientos años que murió el abate aragonés, Vicente Requeno (Calatorao, 1743-Tívoli, 1811). Ante el riego de que pase desapercibida la importante contribución teórica de este estudioso obsesionado por el mito de la perfección clásica, presentamos sus rasgos bio-bibliográficos, haciendo hincapié en sus estudios pictóricos y musicales.

Summary

Vicente Requeno, a priest from Aragon, died two hundred years ago (Calatorao, 1743 - Tívoli, 1811). So as not to overlook his important theoretical contribution, as he was obsessed by the myth of classic perfection, we present his biographical and bibliographical details, highlighting his pictorial and musical studies.

Apéndice Bibliográfico

1. Ediciones y manuscritos

1.1. Ediciones

Appendice ai saggi sul ristabilimento de'greci e de'romani pittori di D. Vincenzo Requeno. Aggiunta del medesimo autore, Roma. Stamperia di Luigi Perego Salvioni 1804.

Lettera dell Abb. Requeno al Sig. Lorgna, ornatissimo Cavaliere, Bolonia, A S. Tommaso d'Aquino 1785. (Reeditada en el 2.° vol. de los Saggi de 1787, pp. 77-130).

Lettere artistiche inedite publicate per cura di Giuseppe. Campori, Módena, Tipografía dell'erede Soliani, 1866, pp. 267-277 (Correspondecia de Requeno con Tiraboschi. Ejemplar en el Archiginnasio, Bolonia).

Medallas inéditas antiguas existentes en el Museo de la Real Sociedad Aragonesa, explicadas por su individuo Don Vicente Requeno y Vives, Académico de varias Academias, y dadas a luz con aprobación y a expensas de la misma Sociedad, Zaragoza, Mariano Miedes 1800.
Ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid (V. E. Caja 415), en la Biblioteca de la Diputación Provincial de Zaragoza (sign. D-2964), en la del Palacio Arzobispal de Zaragoza (sign, C-372), en la Universitaria de Zaragoza y en la Real Sociedad Económica Aragonesa.

Principios, progresos, perfección, pérdida y restablecimiento del antiguo arte de hablar desde lejos en la guerra, sacado de los escritores griegos y romanos, y adaptado a las necesidades de la actual milicia. Escrito en italiano por el señor abate Requeno, Académico Clementino, y traducido al castellano por D. Salvador Ximénez Coronado, Presbítero, Profesor Real de Astronomía. Madrid, Viuda de Ibarra 1795.
Ejemplares en la B. Nacional, Madrid, (sig. U/3683), B. Menéndez Pelayo de Santander (Sig. 19503), Universitaria de Santiago y Universitaria de Sevilla (40-37).

Vincenzo Requeno, Scoperta della Chironomia, ossia dell'arte di gestire con le mani nel foro e nella pantomima del teatro, Parma, Imprenta Fratelli Gozzi 1797 (un tomo en 8.°, 141 pp.).

Vincenzo Requeno, L'arte di gestire con le mani, a cura di Giovanni R. Ricci, Palermo, Sellerio editore 1982 (Es una reedición, con amplio estudio previo, del libro anterior, Scoperta della Chironomia).

Vicente Requeno, Escritos Filosóficos (Ensayo filosófico sobre los caracteres pesonales, Libro de las sensaciones humanas), ed. de Antonio Astorgano y Presentación de Jorge M. Ayala, Zaragoza, Prensas Universitarias, Colección Larumbe 2008, pp. 716.

Vincenzo Requeno, Esercizi spirituali o sieno meditazioni per tre settimane sulla necessitá, e sulla utilitá, e su i mezzi da guadagnarci il sacro Cuore di Gesù, e il suo amore, Roma, Fulgoni 1804.
Un ejemplar en la biblioteca del Santuario de Loyola.

Vicente Requeno, "Oda", en: Poesie per le nozze de' nobili Signori Marchese Paolo Spada e Contessa Caterina Bianchini, Bolonia 1783, pp. 73-74 (Son ocho estrofas en latín).

Vincenzo Requeno, Osservazioni sulla Chirotipografia ossia antica arte di stampare a mano, Roma, Mariano de Romanis e Figli 1810.
Dos ejemplares en Biblioteca Ambrosiana de Milán (S.C.L.I-26).

Vincenzo Requeno, Principi progressi perfezione perdita e ristabilimento dell'antica arte di Parlare da lungi in guerra cavata da'greci e da'romani scrittori e accomodata a'presenti bisogni della nostra milizia, Turín 1790, G. M. Briolo.

Vincenzo Requeno, Saggi sul ristabilimento dell'arte armonica de'greci, e romani cantori, Parma, Fratelli Gozzi 1798.
Dos vols. en 8.° mayor. B. Nacional, Madrid (sig. M/928-29), Cuatro ejemplares en B. Ambrosiana de Milán (sig. f.c.l.-II-1-2 y f.c.l.I. 25), Real Sociedad Económica Aragonesa.

Vincenzo Requeno, Scoperta della Chironomía, ossia dell'arte di gestire con le mani nel foro e nella pantomima del teatro, Parma, Imprenta Fratelli Gozzi 1797. Un tomo en 8°, 141 pp.
Dos ejemplares en Biblioteca Ambrosiana de Milán (sig. S.P.O. XII-68) y en la Real Sociedad Económica Aragonesa.

Saggi sul ristabilimento dell'antica arte de' greci, e de' romani pittori. Del signor abate don Vincenzo Requeno, Venecia, Giovanni Gatti 1784, 8° mayor, 40 + 215 pp.
Biblioteca Nacional, Madrid, (sig. 2/5016). Dos ejemplares en Biblioteca Ambrosiana de Milán (sig. S.N.T. iv-9). Cuatro ejemplares en la Real Sociedad Económica Aragonesa (Zaragoza).

Saggi sul ristabilimento dell'antica Arte de'Greci e Romani Pittori, del Signor Abate Don Vincenzo Requeno, Accademico Clementino. Parma, dalla Stamperia Reale 1787. (Seconda edizione corretta ed accresciuta notabilimente dell'autore. 2 tomos, 404 y 319 pp.)
Tres ejemplares en Biblioteca Ambrosiana de Milán [sig. f.c.I-VI-23-24]. Dos en Biblioteca Nacional, Madrid [sig. U/2618-19 y B.A./2724-25]. Otro en la Real Sociedad Económica Aragonesa.

Il tamburo stromento di prima necessità per regolamento delle truppe, perfezionato da Don Vincenzo Requeno, Roma, Luigi Perego Salvioni 1807.

1.2. Manuscritos

1.2.1. Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (APUG). Fondo General.

Ms. 424, Vincenzo Requeno, Analisi e giudizio del trattato sulla morale de'PP. della Chiesa di Giovanni Barbeirac. Lo scriveba Don Vincenzo Requeno a Roma, anno 1802, 1 nov. 155 folios.

Ms. 1084, Vincenzo Requeno, De morum institutione Libri III, Liber I "De naturali morum institutione", Liber II "De civili morum institutione", Liber III "De christiana morum institutione", Autore Vincentio Requeno, Soc. I. Praesbitero et Neapoli publico profesore, 168 folios en latín, ¿Nápoles, 1805-1806?.

Ms. 1126, Vincenzo Requeno, De arte dicendi, Liber II, 92 folios en 4.° menor, en latín, año 1772.
Es una ampliación del libro del mismo título terminado en Ferrara en 1770.

Ms. 1245, Vinc. Requeni e Soc. I. "De arte dicendi, Libri III", Liber I, "In constituendis partibus artis dicendi singulis et quidem principalioribus, nom semper unam fuisse rhetorum opinandi rationem", Liber II, "In tota arte dicendi constituenda, quid quisque rhetorum doctissimorum quoque id etiam iure proeceperit", Liber III, "Qua et qualis ars nostra dicendi in posterum futura est", Ferrara, Año 1770. 44 folios en latín.

1.2.2. Archivo de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Fondo Curia Generalicia.

Ms. 10, Vincenzo Requeno, La Logica osia arte di esercitare bene tutte le operazioni dell'intendimento, 41 ff.
Requeno afirma: "El entendimiento debe educarse con reglas para no equivocarse; la voluntad, para no hacer el mal, de la misma manera que el oído se educa con las reglas y con el ejercicio del compás para la música, los pies para la danza y la fantasía y las manos para el dibujo." (fol. 3)

Ms. 103, Vincenzo Requeno, Saggio di caratteri personali degni dell'uomo in società, 99 folios. Hay traducción del mismo Requeno en la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma, Gesuitici 685.

Ms. 1300, Storia della Morale scritta dal P. Vinc. Requeno della Compagnia di Gesù a Tivoli, terminata all'ultimo di dic. del 1807, 1807, 110 ff.
Cita introductoria: "Historia est magistra vitae, lux veritatis."

Ms. 1300, Vincenzo Requeno, Quesiti dell'accademia italiana di scienze, lettere ed arti con le loro risposte, Roma, 1804, folios 111-116.

Ms. 1379, Fisica osia della scienza della Natura Prima, fatta a Tivoli en 1810, composta da Don Vinc. Requeno. 88 folios.

Ms. 1379, Vincenzo Requeno, Principi di pensare. Fol. 93 al 124.

Ms. Leg. 1918/2. Arte di ben parlare filosoficamente trattata dal P. Vincenzo Requeno, S. J. ed altri lavori del medesimo intorno all'arte oratoria. 12 cuadernillos.

Ms. 2174, Borradores y papeles personales de Requeno. Diversas poesías originales de Requeno en italiano y en latín. Notas sobre Feijoo y el Diálogo Antirrouseauniano. Sin foliar.

1.2.3. Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma, Sección Gesuitici.

Ms. 226, Ensayo de un examen filosófico en torno a la naturaleza, al número, y a la cualidad de los locos, siempre existentes en la civil sociedad, compuesto para el entretenimiento de la muy noble y sabia señora marquesa Rosa Colloredo Gavassini, por el abate don Vicente Requeno y Vives. Bolonia a 1 de julio de 1782, ff. 1-72v.

Ms. 262, Ensayos históricos para servir al restablecimiento de la música de los antiguos griegos, escritos en italiano y traducidos al castellano por su autor, Don Vicente Requeno, Académico, etc., ff. 1-153.

Ms. 263, Ensayo segundo práctico de las series harmónicas de la música de los antiguos griegos, escritos en italiano y traducidos al castellano por su autor, Don Vicente Requeno, Académico, etc. Con las pruebas necesarias para demostrar quáles fuesen, ff. 1-120.

Ms. 685 (antiguo 2814), Es un legajo de 237 folios donde se recoge la mayor parte de los trabajos y lecturas de Requeno realizados durante su retorno a España (1798-1801). Por ejemplo, en los folios ff. 1-10vtº el Apuntamiento de los manuscritos de don Santiago Agustín Riol, trabajados por orden de la Corte, dada por el marqués Grimaldo, fecha en el Pardo, en el 28 de enero de 1726, sobre informar de los papeles del reino y del estado de la monarquía cuando entraron a reinar los Reyes Católicos, D. Fernando el V y Dña. Isabel.

Ms. 685 (antiguo 2814), Ensayo filosófico sobre los caracteres personales dignos del hombre en sociedad, compuesto en italiano y traducido al español por su autor don Vicente Requeno y Vives, individuo de varias academias. La versión española ocupa los folios 18-94v y la versión italiana los folios 138 al 207.

Ms. 685 (antiguo 2814), Libro de las sensaciones humanas y de sus órganos, compuesto en italiano por don Vicente Requeno y Vives, y traducido por su autor la lengua española. Folios 96-137v.

Ms. 697, Vincenzo Requeno, Supposizioni poco fondate degli scrittori delle antiche medaglie, ff. 1-9.

Ms. 697, Vincenzo Requeno, Della civile e temporale giurisdizione esercitata dai Romani Pontifici, incominciando dall'impero di Costantino sino alla donazione di Pippino, Rè de' franchi, ff. 13-136v.

Ms. 892 (antiguo 3021), Lettere 20 di Don Vincenzo Requeno a Monsignor N. N. sull'Opera della Caritá attuale scritta dal Sig. Ab. Bolgeni, ff. 54.

Ms. 1360, Requeno ed altri padri spagnolli della Compagnia di Gesú, Componimenti latini in prosa ed in verso.
Es una miscelánea muy variada. Se recogen certámenes poéticos con poesías escolares en latín, griego y árabe, compuestas en los primeros tiempos del destierro, en Córcega y en Ferrara, Años 1768-1770.

1.2.4. Archivo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid
Ms. 3-308-6, Requeno, Libro de las formas de todo género de pintura, de don ..., académico de las artes del Instituto de Bolonia, ff. 73.

Ms. 3-308-7, Requeno, Observaciones sobre la pintura lineal o gráfica de los griegos y sobre la monocrómica, o de un solo color, dirigidas a la Real Academia de Nobles Artes de Madrid por el abate don Vicente Requeno y Vives, ex jesuita aragonés, académico de pintura de la Escuela de Bolonia etcétera, ff. 39.

Ms. 1-16-22, Don Vicente María Requeno, académico de honor sobre que se le devolviesen dos manuscritos que había remitido a la Academia, reclamándolos como propios, a fin de hacerlos imprimir en Italia, Año 1807, ff. 66.
Contiene las censuras a los dos manuscritos anteriores de los académicos Gregorio Ferro, Francisco Javier Ramos y Mariano Salvador Maella.

1.2.5. Archivo del Santuario de Loyola. Azpeitia.
Manuel Luengo, Diario de la Expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey de España, al principio de sola la provincia de Castilla la Vieja, después más en general de toda la Compañía, aunque siempre con mayor particularidad de la dicha provincia de Castilla (años 1767-1814).

1.2.6. Biblioteca Universitaria de Zaragoza (BUZ).
Faustino Casamayor, Años políticos e históricos de las cosas particulares ocurridas en la Imperial ciudad de Zaragoza. Años 1782-1833, 37 vols. ms.

2. Estudios y referencias sobre Requeno y su obra

Francisco Aguilar Piñal, Bibliografía de Autores Españoles del Siglo XVIII, Madrid 1993, t. VIII, p. 83.

Antonio Astorgano, El abate Vicente Requeno y Vives (1743-1811) en la Real Sociedad Económica Aragonesa (1798-1801), en: Rolde. Revista de cultura aragonesa, n.° 85-86/julio-diciembre de 1998, Zaragoza, 1998, pp. 56-73.

Antonio Astorgano, El Conde de Aranda y las necesidades económicas del abate Requeno en 1792, en: El conde de Aranda y su tiempo, Zaragoza 2000, Vol. II, pp. 558-578.

Antonio Astorgano, Requeno y Vives, Vicente, en: Gran Enciclopedia Aragonesa 2000, Zaragoza 2000, t. 15, p. 3643.

Antonio Astorgano, La obsesión por restaurar el mundo clásico. El abate Vicente Requeno y Vives, en: Historia 16, N.° 304/Agosto 2001, pp. 103-113.

Antonio Astorgano, El mecenazgo literario de Campomanes y los jesuitas expulsos, en: Campomanes, doscientos años después, Oviedo 2003, pp. 269-311.

Antonio Astorgano, La Biblioteca jesuítico-española de Hervás y Panduro y su liderazgo sobre el resto de los ex jesuitas, en: Hispania Sacra, Vol. LVI, n.° 113, 2004, pp. 170-268.

Antonio Astorgano, Introducción, en: Nicolás Rodríguez Laso, Diario del viage a Francia e Italia (1788), Zaragoza 2006.

Antonio Astorgano, San José Pignatelli (1735-1811) y Vicente Requeno (1743-1711), socios de la Accademia Clementina, en: Cuadernos Dieciochistas, 2006/7, pp. 257-291.

Antonio Astorgano, En el bicentenario del jesuita Vicente Requeno (1743-1811), restaurador de artes grecolatinas, en: Trienio. Ilustración y Romanticismo, N.° 304/Agosto 2001, pp. 21-72.

Antonio Astorgano (ed.), El jesuita Vicente Requeno (1743-1811), restaurador del mundo grecolatino, Zaragoza 2011.

Antonio Astorgano, Requeno y Vives, Vicente, en: Diccionario Biográfico Español, Madrid, Real Academia de la Historia 2009-2012. (en preparación, asimismo incluimos aquí varias biografías de otros jesuitas expulsos.)

Miguel Batllori, La cultura hispano italiana de los jesuitas expulsos españoles hispanoamericanos y filipinos, 1767-1814, Madrid 1966, pp. 32, 47, 318, 333, 423 y 688.

Stefano Benassi, L'Accademia Clementina. La funzione pubblica, l'ideologia estetica, Bologna 2004.

Raymmundus Diosdado Caballero, Bibliothecae Scriptorum S.I. Supplementa I, Romae 1814, 2 vol., I, pp. 239-240; II, p. 87.

Requeno, Vicente, en: Enciclopedia Universal Ilustrada, Espasa Calpe, t. 50, p. 1075.

José Antonio Ferrer Benimeli, San José Pignatelli, Zaragoza 1999.
Prepara una segunda edición muy ampliada, Bilbao, Ediciones jesuíticas Mensajero 2011.

Pedro García de la Huerta S.J., Comentarios de la pintura encáustica del pincel, Madrid 1795.

Micheangelo L. Giumanini, Catalogo degli Accademici d'onore nell'Accademia Clementina (1710-1803), en: Accademia Clementina. Atti e Memorie, Bologna 1998-1999, pp. 207-273.

Miguel Gómez Uriel, Bibliotecas Antigua y Nueva de Escritores Aragoneses de Latassa, aumentadas y refundidas en forma de Diccionario Bibliográfico-Biográfico, Zaragoza 1886, t. III, pp. 34-37.

Niccolò Guasti, L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale, Roma 2006.

Lorenzo Hervás y Panduro, Biblioteca jesuítico - española (1759-1799), Antonio Astorgano (ed.), Madrid 2007.

Félix Latassa, Biblioteca Nueva de los Escritores Aragoneses que florecieron desde el año 1500 hasta 1802, Pamplona 1798-1802.
2.ª ed. Biblioteca de los escritores aragoneses, ed. Genaro Lamarca, Zaragoza, 2004-2007, 6 vols.

Francisco José León Tello, La teoría española de la música en los siglos XVII y XVIII, Madrid 1974.

Francisco José León Tello, María Virginia Sanz Sanz, Tratadistas Españoles del arte en Italia en el siglo XVIII, Madrid 1981.

José M.ª March, El restaurador de la Compañía de Jesús. Beato José Pignatelli y su tiempo, Barcelona 1935, 2 vols.

José Martínez de la Escalera, Horizontes intelectuales de los hermanos Montón S.J. (1760-1805), en: Libro homenaje al Padre José del Rey Fajardo S.J., Allan R. Brewer-Carias, Alberto Baumeister Toledo, Pedro Nikken (eds.), Caracas 2005, pp. 183-193.

Juan Francisco Masdeu, Requeno, il vero inventore delle piu utile scoperte della nostra età. Ragionamento di Gianfrancesco Masdeu letto da lui nel 1804 in una Adunanza di Filosofia. Roma 1806, 28 pp.
Ejemplares en B. Nacional de Madrid, (sig. M/82). Biblioteca Ambrosiana de Milán (sig. S.N.N. VI-71), Academia di Belle Arti de Bologna, Biblioteca Nazionale di Firense (sig. 3136/17), Real Academia de la Historia de Madrid (Caja 696).

Opúsculos en prosa y verso, compuesto sucesivamente por don Juan Francisco de Masdeu en tiempos de la general revolución movida por los franceses en Europa.
Los escribió el autor en italiano y los tradujo él mismo a nuestra lengua. Parte primera, Opúsculos en prosa. Madrid, Biblioteca Nacional, mss. 2898. Manuscrito que incluye la traducción de Requeno, il vero inventore.

Marcelino Menéndez Pelayo, Historia de las ideas estéticas en España, Madrid 1940.

Marcelino Menéndez Pelayo, Estudios y discursos de crítica literaria, Madrid 1942, vol. IV, pp. 103-104.

Bartolomé Montón S.J., Meditazioni per fissare la credenza e la condotta del fu D. Bartolommeo Monton gia'della Compagnia di Gesú, Ferrara 1803.

Vincenzo G. Pacifici, Documenti dell' "Inchiesta" napoleonica su Tivoli e Circondario, Tivoli 1978.

Antonio Palau y Dulcet, Manual del librero español e hispanoamericano, Barcelona 1964, t. XVI, pp. 260-261.

Ceferino Peralta S.J., El jesuita Vicente Requeno y Vives (Calatorao 1743 - Tívoli 1811), en: Nasarre, Revista Aragonesa de Musicología, I, 1-2/1985, pp. 59-61.

La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali, Ugo Baldini, Gian Paolo Brizzi (eds.), (Fonti e studi per l'età moderna 5), Clueb, Voci di Clio, Bologna, 2010.

Giovanni R. Ricci, Introducción, en: Requeno, Vicente, L'arte di gestire con le mani, Palermo 1982, 99 pp.

Juan Sempere y Guarinos, Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del Reinado de Carlos III, Imprenta Real, Madrid, 1789, tomo V, pp. 7-8.
Reedición facsímil, Madrid, 1969.

Carlos Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bruxelles-Paris-Toulouse 1895, t. VI, cols. 1670-1672.
Nouvelle édition, Paris 1960.

Eduardo Toda y Güell, Bibliografia Espanyola d'Itàlia, Barcelona 1927, 5 t. vid t. 3, pp. 443-446.

Diego de Torres, Compendio de las actas de la Real Sociedad Aragonesa, correspondientes al año de 1798, formado mediante comisión de la misma por su Secretario ..., Zaragoza 1799.

[Varios Autores], Anton M. Lorgna scienziato ed accademico del XVIII secolo tra conservazione e novità, Roma-Verona 1998.

A Brazilian Jesuit in Amsterdam. Anti-Spanish and Anti-Catholic rhetoric in the early Dutch Golden Age

Michiel van Groesen*

On 8 May 1624, from their quarters in Salvador de Bahia, the members of the Jesuit community saw a large fleet at the entrance of the Bay of All Saints. That these were enemy vessels intent on attacking the capital of Luso-Spanish Brazil was immediately obvious. Two days earlier, one Jesuit had received an ominous warning that the city was about to come under attack. During prayer in the Order's church, Christ, bearing a sword, had appeared in a revelation to the priest, pointing the weapon straight at the heart of the city. The following day, Christ appeared to the same man again, this time carrying three spears which were aimed at Salvador's main religious buildings. Although the Jesuits did not know precisely what to make of the revelations, the subsequent appearance of twenty-six Dutch ships on the horizon removed any lingering uncertainties.

The colonists were ill-prepared to resist the attackers. Within 48 hours, the fleet of the Dutch West India Company under the command of Admiral Jacob Willekens and Vice-Admiral Piet Heyn had completed the conquest of Salvador. Despite the swiftness of the operation, almost the entire colonial population, including the occupants of the Jesuit college, escaped before the Dutch soldiers entered the city gates. Inspired by bishop Marcos Teixeira, they began to prepare for months of guerrilla warfare from the Recôncavo. Some of the highest-ranking officials in Salvador, however, chose to remain in the city. The Dutch took Governor-general Diogo

* Michiel van Groesen is assistant professor in early modern history at the University of Amsterdam. He is the author of *The representations of the overseas world in the De Bry collection of voyages, 1590-1634,* Leiden 2008 and is currently working on a project on Dutch Brazil in news and public opinions in the United Provinces between 1550 and 1750. This article was written with the aid of the Dr. Ernst Crone Research Fellowship of the National Maritime Museum Amsterdam, which I held in the academic year 2007-2008. I am grateful to Paul Begheyn S.J., and the two anonymous reviewers for their helpful comments and suggestions, and to Kate Delaney for copy-editing a first draft of this article.

Mendonça de Furtado, his son Antonio, and three of his closest confidants in custody. Two and a half weeks later, nine Jesuits completed the group of fourteen distinguished captives. The fathers, including the provincial Domingo Coelho, had been making an inspection in Rio de Janeiro and Espirito Santo at the time of the attack. Unaware of the recent political turnaround, they were taken by surprise on their return to Bahia.[1]

In the United Provinces, news of the Dutch conquest prompted both spontaneous and well-rehearsed jubilations. The West India Company's first attack in America had been successful, and the Dutch estimated that Habsburg Spain would now be forced to divide its military attentions between two fronts, one in Europe and the other in the New World. When Dutch success in Brazil was ultimately confirmed to the general public at home in the final days of August, the States-General proclaimed a day of public prayer and a day of public celebrations. Excitement over the conquest was further enhanced when the Dutch learned that their forces were to bring home some illustrious prisoners. In October 1624, the group of fourteen arrived in Holland.

Two leading opinion makers in Amsterdam, the print publisher Claes Jansz Visscher and the chronicler Nicolaes van Wassenaer, provided the Dutch audience with information on the captives. Visscher designed a so-called news map, a publication which in both text and image commented on their arrival in Holland, while Van Wassenaer, in his bi-annual war chronicle *Historisch Verhael*, concentrated on developments during their captivity which lasted until the autumn of 1626. Both publications focused their attention on Domingo Coelho S.J., an experienced man who had left his native Portugal for Brazil in 1587, and had risen through the ranks of the Society during more than thirty-five years of service in the colony.[2] He was imprisoned in Amsterdam along

1 Serafim Leite, S.J., História da Companhia de Jesus no Brasil, Tômos I-X, Lisboa, Rio de Janeiro 1938-1950, here Tômo V,, pp. 28-33; On the Dutch conquest of Salvador, see: Charles R. Boxer, Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola 1602-1686, London 1952, pp. 46-56, Dauril Alden, The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750, Stanford 1996, pp. 206-08.

2 Domingo Coelho, * 1563 Evora, S.J. 1578 Coimbra, † 8 August 1639, Salvador de Bahia. Leite, História (n. 1), Tômo I, 569, 579; Leite, História (n. 1), Tômo VIII, 164-165. See also:

with four other fathers: João de Oliva, Manuel Tenreiro, Manuel Martins, and António Rodrigues. The other four Jesuits, António de Matos, Gaspar Ferreira, Agostinho Coelho, and Agostinho Luiz, were held in Rotterdam.[3] Based on the views of Visscher and Van Wassenaer, this article will discuss anti-Spanish and anti-Catholic rhetoric in the United Provinces by analysing their representations of the captured Jesuits from Brazil.

Anti-Jesuit sentiments in the United Provinces

The Dutch Revolt (c. 1566-1609) had resulted in a decline of Catholicism in the United Provinces. The remaining adherence to Rome varied from town to town, with the size of congregations generally depending on the liberties local authorities extended to priests. The number of Dutch Catholics appears to have reached its nadir around 1620, and the Society of Jesus had made little difference up to that point. In the surrounding territories, however, the influence of Jesuits had increased significantly. They had made important contributions to the revitalization of Catholicism in the Southern Netherlands, the North Rhine area, and Westphalia, and, more worryingly for the States-General, they had began to infiltrate the United Provinces to assist the Catholic part of the population.[4] A few years before the Jesuits from Brazil were to arrive in Holland, one of these clandestine missionaries was arrested in Amsterdam. Lieven Wouters, who had been active in the city since 1610, had eluded the municipal authorities several times, but was finally captured in 1619.[5] In April 1620, he was transferred to the *Rasphuis*, where the

Georg Schurhammer S.J., Gesammelte Studien, vol. IV, Varia (BIHSI 23), Rome 1965, pp. 389-390 with references to further sources.

3 The names and ages of the fathers are recorded on the news map of Claes Jansz Visscher discussed in detail below, and are confirmed in a handwritten note from Coelho, a brief written testimony signed in the presence of the Amsterdam notary Willem Cluyt on 14 November 1624: Nijmegen, Archivum Neerlandicum Societatis Iesu, OS 352, pp. 1-3.

4 Jonathan I. Israel, The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806, Oxford 1995, pp. 380-381, 414-419. See also: Charles H. Parker, Faith on the margins. Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age, Cambridge 2008.

5 Lieven Wouters, * 26 May 1570 Brussels, S.J. 27 October 1589 Tournai, † 28 October 1625 Antwerp. For this information and the remainder of this paragraph: Herman J. Allard, S.J., Hoe een Jezuïet en twee predikanten uit het Amsterdamsche tuchthuis ontsnapten met den aankleve van dien (A.D. 1621), in: Jaarboekje van Alberdingk Thijm 49/1899, pp. 86-131.

city's petty thieves and other lowlife were put to the service of the common good grating imported brazilwood to extract dyes for the weaving industry. Notwithstanding the appeals of several European princes for Wouters' release, the usually lenient Amsterdam magistrates remained uncompromising. It was to their great embarrassment, then, that Wouters and two liberal members of the Reformed Church (*Remonstrants*) eventually escaped from the *Rasphuis* in 1621, with the assistance of sympathizers from inside the city.

Anti-Jesuit rhetoric flourished during the Dutch Golden Age (c. 1566-1720), particularly at times of anxiety. A central feature of the Catholic menace in the eyes of many Protestants, Jesuits were broadly defined as a secretive and deceptive threat to the state and the Reformed Church.[6] After the expiration of the Twelve Years' Truce (1609-1621), anti-Jesuit sentiments increased when the Habsburgs – already victorious in Bohemia and the Rhine Palatinate – stepped up their military efforts on the southern border of the United Provinces. Spanish troops captured the town of Steenbergen in 1622, and laid siege to Bergen op Zoom. The panic of the population was reflected in rumours of treason. The Amsterdam minister Rudolphus Petri recorded in July that burghers of his city had managed to uncover a Spanish conspiracy just in time. Jesuits from Antwerp, he claimed, had intended to set fire to the heart of Dutch mercantile activity by throwing fireballs over the city walls from all sides, which would contaminate the air and poison the inhabitants during their attempts to rescue their possessions. In order to add further credibility to his story, Petri claimed that a certain Balthasar Paul, a Jesuit who was almost certainly the product of the minister's own imagination, promptly confessed and was ex-

6 Relatively little scholarly attention has been devoted to Dutch anti-Jesuit rhetoric in early modern Europe. For a broader perspective, see: Sabina Pavone, Between history and myth. The *Monita secreta Societatis Jesu*, in: The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773, John W. O'Malley S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy S.J. (eds.). Toronto 2006, pp. 50-65; Peter Burke, The Black Legend of the Jesuits: an essay in the history of social stereotypes, in: Christianity and Community in the West. Essays for John Bossy, Simon Ditchfield (ed.), Aldershot 2001, pp. 165-182; Eric Nelson, The Jesuit legend. Superstition and myth-making, in: Religion and superstition in Reformation Europe, Helen Parish and William G. Napby (eds.), Manchester 2002, pp. 94-115, esp. pp. 94-95. Nelson goes on to demonstrate the cross-confessional development of the polemic.

ecuted.[7] In August, when the situation looked even bleaker for Protestants, news arrived of the canonizations of Ignatius of Loyola and Francis Xavier. The exuberant celebrations in Antwerp suggested that a Catholic triumph in the Low Countries was inescapable.[8] In this climate, the arrival of the Jesuits from Brazil represented a chance for the Amsterdam regents to make a strong stance, as well as an opportunity to make amends for their failure to keep Lieven Wouters under lock and key. The prison regime for the provincial and his fellow Jesuits, as a result, was extremely strict.

The Jesuits from Brazil through the eyes of Claes Jansz Visscher

Before Coelho and the four other Amsterdam prisoners were brought to their cells, the West India Company seized the moment to inform the wider public of their arrival in the United Provinces. For this purpose they employed the Amsterdam print publisher Claes Jansz Visscher. Visscher, at the instigation of the Company directors, had issued a so-called of the conquest of Salvador in August 1624 (ill. 1).[9] Such news maps or news prints, a common type of war bulletin in Northern Europe, usually combined an illustration of the geographical setting and the unfolding of the battle with a printed caption.[10] This textual explanation, which in Visscher's news maps could be as long and detailed as a pamphlet, explained the various episodes of the confrontation. Visscher, a resolute Calvinist, had previously distinguished

7 Willem Th. M. Frijhoff, Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647, Nijmegen 1995, p. 299. No Jesuit of this name can be traced in: Prosopographia Jesuitica Belgica Antiqua: a biographical dictionary of the Jesuits in the Low Countries 1542-1773, 4 vols., Willem Audenaert and Herman Morlion (eds.), Leuven 2000.

8 On the Antwerp celebrations: Karel Porteman, Exotisme en spektakel. De Antwerpse jezuïetenfeesten van juli 1622, in: Vreemden vertoond. Opstellen over exotisme en spektakelcultuur in de Spaanse Nederlanden en de Nieuwe Wereld, Johan Verberckmoes (ed.), Louvain 2002, pp. 103-119.

9 Frederik Muller, De Nederlandsche geschiedenis in platen. Beredeneerde beschrijving van Nederlandsche historieplaten, zinneprenten en historische kaarten, 3 vols., Amsterdam 1863-1870 no. 1508; Atlas van Stolk, Katalogus der Historie-, Spot- en Zinneprenten Betrekkelijk de Geschiedenis van Nederland, 10 vols., Amsterdam 1893-1935, no. 1593.

10 Christi M. Klinkert, Nassau in het nieuws: nieuwsprenten van Maurits van Nassaus militaire ondernemingen uit de periode 1590-1600, Zutphen 2005,(good recent study of Dutch news maps of a slightly earlier period).

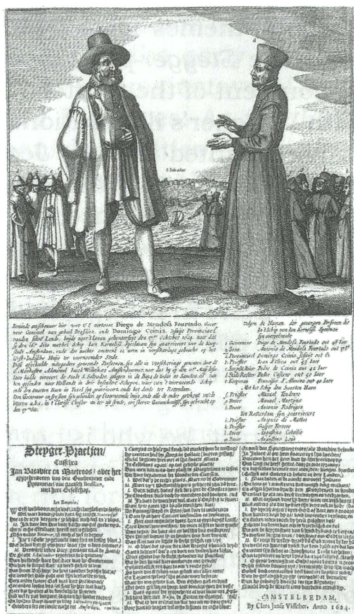
Ill. 1: Claes Jansz. Visscher, Description of the capture of Salvador in the Bay of All Saints in Brazil, Amsterdam 1624.

himself with a famous news map on the execution of the Holland pensionary Johan van Oldenbarnevelt in The Hague in 1619, and this may explain his employment by the West India Company five years later.[11] Upon the arrival of the fourteen prisoners from Brazil in Holland in October 1624, the print publisher was given the opportunity to draw a sketch of the captives from life, resulting in his second news map of the overseas triumph.[12] Since more than six weeks had

11 On Visscher and his engravings, see: Nadine M. Orenstein, Huigen Leeflang, Ger Luijten, Print publishers in the Netherlands 1580-1620, in: Dawn of the Golden Age. Northern Netherlandish art, 1580-1620, Ger Luijten, Ariane van Suchtelen, Reinier Baarsen, Walter Kloek (eds.), Amsterdam, Zwolle 1993, pp. 167-200, here 189-195; Maria Simon, Claes Jansz. Visscher, Freiburg, 1958; Hollstein's Dutch & Flemish etchings, engravings and woodcuts, ca. 1450-1700, vols. XXXVIII, XXXIX, Claes Jansz Visscher to Claes Claesz Visscher II, Christiaan Schuckman and Dieuwke de Hoop Scheffer (eds.), Roosendaal 1991).

12 Visscher presumably made detailed sketches only of the governor-general and the provincial. He certainly could not have seen the four Jesuits who arrived in Rotterdam.

passed since the news of victory had reached the United Provinces, Visscher now embedded the success in Brazil into the wider narrative of the war against the Habsburgs.



Ill. 2: Claes Jansz Visscher, Fourteen captives from Salvador / Chat on the wharf, Amsterdam 1624.

Visscher's second news map envisaged the prisoners against the backdrop of Salvador (ill. 2).[13] The cityscape, a detail from his earlier news map of the conquest, reminded his audience of the geographical origins of the captives. The two main protagonists, Mendonça de Furtado and Coelho, were positioned in the foreground of the image, as the two leading representatives of the colonial hierarchy in Brazil. Both were dressed for the occasion. Visscher's representation of the governor-general epitomized the stereotypical Dutch image of a Portuguese nobleman, proudly wearing a sumptuous cloak, hat, and body armour; Coelho, also in full attire, was depicted wearing the rosary of Francis Xavier around his neck. The caption in italics explained that the fourteen men had been captured in Salvador. Visscher then described how they had been brought to Holland, and where they were to be imprisoned. With a short list on the right, Visscher informed his customers of the identities of the fourteen men.

At the bottom, Visscher added a fictional dialogue entitled *Steyger-praetjen* (Chat on the wharf). This dialogue between a sailor who had taken part in the expedition to Brazil, and a patriotic *Batavian* who had remained at home eager for good news, touched on all the right anti-Spanish and anti-

13 Muller, De Nederlandsche geschiedenis (n. 9), no. 1509; Stolk, Katalogus (n. 9), no. 1600.

Catholic themes for a Dutch public used to the rhetoric of war. The *Steyger-praetjen* opened with the capture and imprisonment of the fourteen men, establishing the connection with Visscher's illustration. The sailor and the *Batavian* gleefully recounted that the Jesuits were now fittingly locked up in a building – the *Rasphuis* – which before the Alteration of Amsterdam (1578) used to belong to the nuns of the Order of St. Clare. Some standard anti-Jesuit rhetoric followed: the sailor charged the Society with improving their position in court circles in Europe, and squandering the financial profits of these political connections in their houses. The *Batavian* further reinforced this stereotype by stating that:

"in contrast, he who is not prepared to open his wallet
for them, is denied entry to Heaven [by the Society]".[14]

In order to make readers of the dialogue understand the impact of this accusation, the sailor feigned surprise. Paraphrasing the words of the *Batavian*, he re-iterated with disbelief how the Jesuits conspired to fill their coffers, and wondered why there were people who believed these *Papists*. Then the two characters changed the subject, and discussed the main reason for the Spanish presence in the Americas: greed. The dialogue proceeded by placing Habsburg rule in Brazil in the context of Spanish tyranny abroad, arguably the most important strand in the Dutch representation of the New World over the previous decades.[15] Both men pledged their support to the States-General and the House of Orange, before promising to serve the cause of the United Provinces by:

"taking from [the Spaniard] that which has supported
his dominance for so long, that is his great tyranny,
and the annihilation of thousands through murder, hanging,
burning,
(just what our parents used to suffer in [the Netherlands])".[16]

14 "Daer tegen, die haer niet en wil sijn kas ontsluiten / Den Hemel sluyten sy, en houden hem daer buyten."

15 For the rhetoric of the *natural* Dutch-Amerindian alliance against Spain as part of the Dutch version of the Black Legend, see: Benjamin Schmidt, Innocence Abroad. The Dutch imagination and the New World, 1570-1670, Cambridge 2001.

16 "Benemen hem het geen daer hy sijn heerschappy / Dus lang me heeft gestut, door groote

The analogy between the fate of the American Indians and the ordeals of the Dutch population in the early years of the Revolt against Spain was one of the mainstays of anti-Spanish propaganda in the United Provinces. As the *Batavian* recited the list of familiar Spanish cruelties – cutting off hands, noses, and ears, hanging the innocent, and quartering children – the sailor concluded that the conquistadors must have enjoyed these brutalities as he could see no other explanation for them. He revelled at the thought of divinely inspired revenge by means of Dutch success in conquering Spanish-held towns like Salvador. At the same time, victories in the New World would relieve the position of the *naked, innocent Indians*, who had done nothing wrong apart from being so naive as to hand their riches to the Spanish conquistadors. In order to make the rhetoric of the *Steyger-praetjen* more recognizable and more powerful for a Dutch audience, the sailor and the *Batavian* systematically labelled the enemy as Spanish. The fact that Salvador was administered by the Portuguese, albeit under the watchful gaze of Madrid, was ignored completely in the dialogue. The Portuguese descent of both the governor-general and the Jesuit provincial was also withheld from readers.

The Dutch had been caught in two minds over the extent of Portugal's dislike of its neighbours ever since Philip II of Spain had united the Iberian crowns in 1580. Optimists argued that in colonies like Brazil, the Portuguese would rise in support if the Dutch launched an attack on what were now, technically speaking, Spanish interests. The overstatement of Portuguese grievances against Madrid played a part in persuading the directors of the West India Company to single out Brazil as the most vulnerable province of Habsburg America. Others, more realistically, predicted there would be few differences between the colonial agendas at both courts.[17] A premeditated mix-up of Portuguese

tyranny / En duysenden vernielt met moorden, hangen, branden / (Gelijck ons Ouders is bekent in dese Landen)".

17 Charles R. Boxer, The Dutch in Brazil, 1624-1654, Oxford 1957, pp. 14-16. The best-known exponent of the theory that some in Brazil *would rather see two Orange flags than one Inquisitor* was Jan Andries Moerbeeck, who submitted his plans to the States-General in April 1623, and published the same the following year, after the capture of Bahia, as: Redenen waeromme de West-Indische Compagnie dient te trachten het landt van Brasilia den Coninck van Spangien te ontmachtigen, Amsterdam 1624.

and Spanish identities in a colonial setting, like in Visscher's *Steyger-praetjen*, was hardly new. An earlier and quite similar effort to manipulate information – also relating to a Dutch encounter with colonists in Brazil – can be found in the travel log of the privateer Joris van Spilbergen. Midway through the Twelve Years' Truce, in January 1615, he and his crew had visited the colony as part of a successful circumnavigation of the world. His account, which had reported contacts with Portuguese villagers, had turned sour when hostilities broke out around São Vicente, near the town of Santos. At first, the Portuguese had offered the sailors fresh fruit, the Dutch giving wine and cheese in return. The parties had then discussed an exchange of long-term hostages, but when the colonists delivered a letter to Van Spilbergen rejecting the deal, the mood quickly changed, as did the tone of the travel account. The letter of refusal, according to one Dutch witness, had been "written in the *Spanish* nature, stating that if we wanted something, we had to come and get it by means of the rapier".[18]

Both the anti-Spanish and anti-Catholic tropes in early Dutch Americana and the subsequent identification of the population with the *innocent* Indians had their roots in the early phase of the Dutch Revolt, which had become an integral part of public memory in the Northern Netherlands.[19] Yet this rather specific version of the *Black Legend* did not easily translate to other Protestant audiences in Northern Europe, where each region had its own distinct memories of religious turmoil. Hence it is questionable whether the *Steyger-Praetjen* and thus the second news map of 1624 as a whole ever achieved commercial success. Visscher's first, informative news map of the conquest of Salvador was copied, translated, and reissued across early modern Europe in the final months of 1624, and the image of the fleet in the Bay of All Saints acquired canonical status in European iconography. In stark contrast, the opinionated news map of

18 Oost-ende West-Indische spiegel der 2 leste navigatiën, ghedaen inden jaeren 1614, 15, 16, 17 ende 18. daer in vertoont woort, in wat gestalt Ioris van Speilbergen door de Magellanes de werelt rontom geseylt heeft, Reinier Posthumus Meyjes (ed.), Amsterdam 1952, p. 29: "Desen brief smaeckten gheheel nae den Spaenschen aert ende humeuren [...] Dan soo wy yets begheerden, dat wy t'selve met het punt vant Rappier souden haelen" [my italics, MvG].

19 Schmidt, Innocence Abroad (n. 15).

the fourteen captives yielded only a single German copy, and this copy did not contain the *Steyger-praetjen* (ill. 3).[20] From an artistic perspective, Visscher's news map of enemy prisoners was not very successful either. No other bulletins with a similar composition are known in the Dutch Golden Age, and Visscher himself – as one of the leading producers of news maps in the United Provinces until his death in 1652 – never again combined a topical illustration of military achievements with a fictional dialogue.



Ill. 3 [Anonymous, after Claes Jansz Visscher], untitled news map, Germany?, c. 1624.

The Jesuits from Brazil through the eyes of Nicolaes van Wassenaer

The rhetorical opportunities of having a high-ranking Jesuit prisoner in the heart of Amsterdam, however, were not lost on other Dutch opinion makers. The weekly newspapers of Jan van Hilten and Broer Jansz, which reported on Dutch progress in Brazil with great regularity, announced the arrival of the fourteen prisoners in the third week of October.[21] In Friesland, the Reformed minister and amateur lyricist Johannes Haselbekius devoted a poem of no less than 314 verses to the victory in Salvador. He alluded to the imprisonment of the Brazilian elite in Amsterdam, but mentioned

20 John Roger Paas, The German political broadsheet, 1600-1700, vol. 4, Wiesbaden 1994, no. P-1044; Michael Niemitz, Antijesuitische Bildpublizistik in der Frühen Neuzeit. Geschichte, Ikonographie, und Ikonologie, Regensburg 2008, pp. 106-107, 355.

21 Dutch corantos 1618-1650, a bibliography illustrated with 334 facsimile reproductions of corantos printed 1618-1625, Folke Dahl (ed.), The Hague 1946, nos. 38 & 133. On the race among Amsterdam newspapermen for information from America, see: Michiel van Groesen, A week to remember. Dutch publishers and the competition for news from Brazil, 26 August - 2 September 1624, in: Quaerendo 40-1/2010, pp. 26-49.

only the Jesuits explicitly. Now that they had been shipped to Holland, Haselbekius remarked tongue-in-cheek, it could finally be established whether or not they liked the Dutch cuisine.[22] The most elaborate discussion of the Jesuit presence in Amsterdam, uniquely informative but at the same time highly opinionated like the Visscher news map, was produced by the Remonstrant chronicler Nicolaes Jansz van Wassenaer. Van Wassenaer, who was employed as a physician by the Admiralty of Amsterdam and had intimate knowledge of what had happened in Salvador from conversations with injured veterans, twice annually published a serial work titled *Historisch Verhael*. These quartos, issued between 1622 and 1635, summarized political, religious, and military developments both at home and abroad for Dutch readers who wanted to be informed about world affairs.[23] In Volume VII, published in the spring of 1625, Van Wassenaer did little more than to reproduce information from Visscher and others about the conquest of Bahia (ill. 4). By the time Volume VIII appeared six months later, the physician had managed to obtain reports about the interrogations of the governor-general and the Jesuit provincial in their Amsterdam quarters.

Parts of these reports had a highly personal nature, and Van Wassenaer repeatedly implied that he had spoken to Coelho himself. As a result, readers could have no doubts about the credibility of the information the physician presented. The provincial, according to the author, was a man of humble disposition. He was soft-spoken, blessed with good judgement, and well versed in Latin. He had an exceptional reputation among fellow Catholics, especially within the

22 Johannes Haselbekius, Triumph-Dicht, over de Gheluckighe Ver-overinghe van de Spaensche Silver-Vlote, Geschiet den 8. Septemb. Anno 1628. Item, over de rasse Ver-overinghe van de Bahia de Todos os Sanctos. Den 10. Maij, Anno 1624, Leeuwarden 1629 [C4v], vss. 279-82: "Ooc soo is de' Stad-houdre van onse gewaep'nede Knechten / Met noch som'ge getimpd'e Iesuyte' genomen in hechten: / En van daere gescheept nae ons' Hollandische kuste, / Omme te sien, of hun ooc d'hijr-landische Spijse geluste."

23 Nicolaes van Wassenaer, Historisch verhael alder ghedenck-weerdichste geschiedenisse, die hier en daer in Europa, als in Duijtsch-Lant, Vranckrijck, Enghelant, Spaengien, Hungarijen, Polen, Sevenberghen, Wallachien, Moldavien, Turckijen en Neder-Lant, van den beginne des jaers 1621 ... tot octobri, des jaers 1632, voorgevallen sijn, 21 vols., Amsterdam, 1622-1635. See: Jan Z. Kannegieter, Dr. Nicolaes Jansz. van Wassenaer (1571/72-1629), in: Jaarboek Amstelodamum 56/1964, pp. 71-99.



Ill. 4 [Anonymous, bottom half after Claes Jansz Visscher], Nicolaes van Wassenaer, T'Sevende-Deel of t'Vervolgh van het Historisch verhael ..., Amsterdam 1625.

ranks of the Society, where since his adolescent years he had been regarded as very promising. His eyes, Van Wassenaer confirmed from personal experience, flickered like those of cats, lions, tigers, and leopards, something which physicians usually explained through heat of the liver. Some

Jesuits even regarded him as *divine*, and honoured him as an extraordinary man.[24] The chronicler clearly did his best to give a meticulous and agreeable representation of Coelho's character, but some of the details may well have been perceived by the Dutch readership as rather sinister. Jesuits, Dutch pamphleteers had after all insisted for decades, were notoriously unreliable.[25] It is difficult to gauge whether Van Wassenaer alluded to these preconceptions. The feline analogies may well have served to discredit the provincial, while heat of the liver was a common effect of fever, but could also indicate a serious imbalance of the humours.[26]

In the final months of 1624 Coelho was in a weak physical state. He complained about the strict regulations of his detention, and in a letter to Superior General Muzio Vitelleschi he blamed the Dutch for demonstrating a strong hatred for the Jesuit order since the early days of their occupation of Bahia.[27] But under interrogation, according to Van Wassenaer's report, Coelho adopted a haughtier tone. He claimed, in the words of *Historisch Verhael*, that some considered him of higher rank than the governor-general, or even the king himself. How was it possible that such a holy man was now being held in such terrible surroundings? The response he received was taken straight from the Dutch rhetorical handbook: here, in Holland, "the free burghers were not subjected to the dictates of the [Spanish] monarch [...], and the provincial would be treated in the same way that someone from our lands would be treated in Spain".[28] Coelho then admitted

24 "Dominicus Kohello, Pater Provincialis van Brasil, heeft hem, terwijl hy alhier in hechting in S. Clarae klooster was, altoos getoont een Man van een sacht gemoed, minnelick in 't spreken, goed van oordeel, en promptelijck de Latijnsche Tale gebruyckende, van de Griecksche of Hebreeusche gantsch geen kennisse hebbende. [...] Sijn Mede broeders, en bysonder sijn Socius, hielt hem in groote reputatie, om dat hy van sijn jonckheyd as voor yet raers gehouden wierd onder de synen, bevonden dat hy glinsterende oogen hadde, gelijck eenige gedierten, als Katten, Leeuwen, Tygers en Lupaerden, 't welck de Physici op de hitte van de Lever legghen, en van sulcken constitutie is hy van my mede bevonden: Sy meenden dat het yet wat Goddelijckx in hem was, en dies als een bysonder Man van hen ge-eert wiert." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, f. 4[v])

25 Nelson, The Jesuit legend (n. 6), p. 95.

26 Ken Albala, Eating right in the Renaissance, Berkeley 2002, pp. 61-62.

27 Leite, História (n. 1), Tômo V, pp. 41-42. At least some of this must have been based on second-hand information, since Coelho only returned to Bahia in the final week of May.

28 "... dat de vrye luyden onder 't Commendo van de Koningh niet en staen, [...] maer dat hy wel

that he received better care than his Dutch counterparts, according to Van Wassenaer, although one wonders how he was able to compare the prison conditions in Amsterdam to those in, say, Madrid or Seville. He offered in mitigation the claim that under his command the Jesuits in Bahia had provided shelter to foreign prisoners who had escaped detention. He and the other Jesuits recorded having assisted a Dutch ship's captain and several of his compatriots who had broken out of their Salvador imprisonment, and mentioned the names of Dutchmen who could testify to the truth of these claims.[29] It is uncertain whether this story made any impression on the Amsterdam custodians, but after several months – and a severe, briefly life-threatening illness – Coelho's prison regime in the *Rasphuis* was softened, allowing him to receive visitors from outside.[30]

The Coelho interrogations

Alongside his personal predicament, Coelho also discussed the state of the Brazilian colony now in the hands of the West India Company. This was surely the type of confidential information which interested the Dutch interrogators. A crucial topic in this respect was the malfunctioning bureaucracy of Salvador. Many of the wealthy Portuguese *lavradores de cana* in and around the colonial capital had a strained relationship with the representatives of the crown – the governor-general and the *Relação*, the High Court established in 1609. The desires of the sugar aristocracy were often at odds with the dictates of the royal government, and in a conflict between the planters and the crown, the *Relação* would invariably support the latter. Although the Jesuits did not enjoy a particularly close relationship with the Habsburg monarchs,

so gheleyt en getracteert soude werden, als yemant van onse landen in Spangien gevanghen." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, f. 4v.)

29 :"Dit heeft de Pater selfs teghens my bekent, dat hy met sijn Broeders beter ghetracteert wiert als d'onse in Spangien: en dat, meende hy, gheschiede in recompense van 't gene hy selfs en zijn gantsche Collegie in 't voordeel van d'onse, of op den roof loopende, gevangen zijnde, ghedaen hadde. [...] Alle die Patres hier by een waren, verclaerden dat sy de uytghebrokenen, haer vlucht in haer Clooster nemende, eenige dagen daer binnen ghevoedt, en daer naer laten loopen hebben, van sulckx sal getuygen de Capiteyn Cat, in dienst van de H. H. Staten geweest zijnde, en andere meer, die alhier by ons leven." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, ff. 4^{v}-5^{r}.)

30 Schurhammer, Gesammelte Studien (n. 2), pp. 391-92.

they were the only religious order in the colony to endorse the majority of metropolitan rulings. In 1610, for instance, the Society supported a royal decree which prohibited the enslavement of the indigenous population. Local planters, however, vehemently opposed the crown's ruling, and called for the expulsion of the Jesuits from Salvador. In the 1620s Governor-general Mendonça de Furtado had caused more disorder among the aristocracy by raising taxes to finance the building of defensive walls around the city. Only a few days before the Dutch attack in May 1624, the crown had been forced to intervene in the ensuing conflict between the governor and the sugar elite.[31]

Domingo Coelho sang the praises of the governor-general during the Amsterdam interrogations. According to Van Wassenaer, the provincial was even prepared, if necessary, to defend him at the Spanish court against accusations of having failed to accept his responsibilities. Mendonça de Furtado, unlike what some of his detractors had stated, had dutifully assembled the money to build a new fortification at sea level, in front of the coast of Salvador, in time for the Dutch attack. He had managed to maintain order among the armed forces in the city, just as the crown had desired.[32] Van Wassenaer, carefully recounting his alleged conversations with Coelho, must have enjoyed laying the blame for the loss of Salvador indirectly on the court in Madrid. The Dutch reports of 1624 had all emphasized how easily Piet Heyn had conquered the newly financed *royal* fortress. The line between the chronicler's rhetoric and the Jesuit's convictions is therefore rather fine here. Van Wassenaer distanced himself from the provincial's defence of Mendonça de Furtado only when the governor's religious preferences came under scrutiny. In his Amsterdam prison quarters in the West India House, Mendonça

31 Stuart B. Schwartz, Sovereignty and society in colonial Brazil. The High Court of Bahia and its judges, 1609-1751, Berkeley 1973, pp. 117-121, 136, 169, 209; Alden, The making (n. 1), pp. 479 ff.

32 "Soo veel als het stuck aenging dat hy van de Roomschen gesinde alhier beschuldigt wiert, dat hy zijn devoir in zijn Ampt niet gedaen hadde, dat s'Coninckx ordre in 't houden van de Soldaten op die plaets niet gevolgt was, verklaerde de Pater heel contrarie te zijn, also hem bekent was, en voor de Coning sulckx mede wilde sustineren, dat hy alles na de last van sijn Majesteyt uytgevoert hadde: te weten, dat die Batarije aen het water uyt 's Conincx inkomen, en schattinge der Ingesetenen, nae zijn vermoghen gevordert was." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, f. 6r.)

de Furtado had continued to practise his religion, but when his guards discovered that he possessed an image of the Virgin Mary, they had removed it from his cell. The governor and his son were so dismayed, according to Van Wassenaer, that they kneeled before the statue and kissed its feet – an anecdote that the largely Protestant readership of *Historisch Verhael* must have relished.[33]

Elsewhere in his description of Coelho's interrogations Van Wassenaer displayed much stronger biases. The parallel implementation of different rhetorical tropes, variously anti-Spanish and anti-Catholic, is indicative of how the imprisonment of the Jesuit provincial nourished the flexible Dutch propaganda of the mid-1620s. The Dutch chronicler was only too happy to take sides with Coelho again when the provincial criticised Spanish policies in Portuguese overseas territories like Brazil, and Van Wassenaer may well have overstated the Jesuit's displeasure:

"[Coelho] confessed that the Portuguese suffered from the King of Spain, who was a nuisance to everyone, and who possessed so many empires that he could not possibly rule them all. That there were also many of his officials, who acted so rudely that they had brought despair to the subjects, which had resulted in wars. That [the Portuguese] had lost the better part of the East Indies by the hatred unleashed, and that [these enemies] now intended to attack the West Indies, citing the example of Bahia."[34]

33 "Als de Gouverneur een wyle ghevanghen was, heeft hy, op hope die hy hadde dat de Pater Provincialis by hem soude ghebrocht worden, uyt sijn kisten, die hy besloten by hem hadde, sijn beelden ghehaelt, die hy achter sijn koets met een kleedt bedeckt hielt, om sijn oeffeningh van sijn Religie daer te houden: soo gheviel 't dat sulck te wete ghekomen wiert, van die daer opsicht op hadden, en 't wierde hem ontnomen: Over sulckx bedreef desen man met sijn Soon sulcken misbaer, dat sy in 't afnemen en 't voor by draghen de voeten der Beelden kusteden, en by-sonder op haer knyen het Beelt dat S. Maria van haer ghenoemt was, soo dat sy gantsch in droefheyt vielen, om dat de presentie van die haer onthaelt wiert, en sy (als) sonder heylighdom saten." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, f. 7r.)

34 "Onder andere discoursen viel dit mede voor, dat de Pater bekende, dat haer Portugysen sulckx over quam, van wegen de Coningh van Spaengien, die een yeder op syn hals kreegh, en soo veel Rijcken hadde, die hy qualijck alle conde regeren: Datter mede vele synder Oversten waren, die het so grof maeckteden, dat sy de Ondersaten tot disperatie brochten,

The origins of these confessions are difficult to establish. Did the Jesuit provincial really use such strong terms to criticise the Habsburg monarch whose policies he had often supported and defended? Was he forced to concur with the line of rhetoric his Dutch custodians presented him with? Or did Van Wassenaer wilfully construct these comments in order to reinforce the existing anti-Spanish sentiments of his readership? Coelho's lamentation, in any case, continued in predictable fashion. He cried out for his beloved King Sebastian, the Portuguese monarch whose death in 1578 had brought about the arrival of the Habsburgs in Lisbon, and bemoaned the fatal battle [of Alcácer El-Quibir in Morocco] where he had perished. When the House of Aviz-Beja had ruled Portugal, Coelho claimed, the Portuguese had maintained good relations with the other European powers. Since Sebastian's death, they had found themselves loathed by their former friends. While it was not unusual for a Portuguese Jesuit to sing the praises of the late king, Coelho's efforts to dissociate himself from the Habsburgs appear farfetched. According to Van Wassenaer, the provincial's fellow Jesuits also shed tears over the misfortune that had befallen them. They all agreed that had they not been under Spanish rule, they would still have enjoyed the adoration of the whole world, and would have been able to continue their mercantile activities without peril.[35]

uyt het welck Oorlogen ontstonden: Dat sy door sulcken geconcipieerden haet nu soo een goedt deel van Oost-Indien verloren hadden, en men bestont also West-Indien mede aen te tasten, 't beginsel van de Bahia nemende." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, f. 5ʳ.)

35 "Op het welck hy ophet alderdiepste syns gemoets suchtende, exclameerde: O lieve Coning Sebastiaen, onse lieve Vader en Heer, wy beklaghen met droefheyt u dood, en 't sedert u aflyven zijn wy in verdriet gekomen, o ongeluckighe uyre die u van ons scheyde, O heyloose veltslagh die u van ons weg nam: doen ghy over ons regeerde waren wy vrienden van de gantsche werelt, door onse Coopmanschappen der Specerijen, 't zedert u aflyven zijn wy in den haet van een yeder gheraeckt, om onser sonden wille, die wy bedreven hebben: Alsulcke doloreuse redenen meer vielen hem met groote weemoedicheyt uyt de mondt, daer d'andere Socij mede tranen om lieten, als zijnde door 't selfde ongheluck ghetroffen [...] Sy meenen soo sy onder 't rijck van Spaengien niet en stonden, dat sy van de gantsche wereldt gheadoreert, versocht, en op haer havenen sonder eenigh perijckel ghehandelt soude werden, als in voortijden geschiede, datter niemant eenigh quaet in haer Landen overquam, die haer na de gheleghentheydt van de plaets voegdede." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, ff. 5ʳ⁻ᵛ.)

From reality to rhetoric

The relation between the Habsburg monarchy and its Portuguese subjects in the 1620s was far from smooth. Lisbon suspected the Spanish authorities of not defending Portuguese overseas territories with the same vigour they reserved for the protection of their own possessions in America. The fall of the Portuguese trading post in Ormuz in 1622 further added to Lisbon's mistrust. When news of the loss of Salvador arrived at the Iberian courts, however, mutual bickering was temporarily laid aside, resulting in the famous 'Voyage of the Vassals' which returned the Brazilian capital to Habsburg control in April 1625.[36] At the time of the interrogations in Amsterdam, the recapture of Salvador was still in the (near) future. Nonetheless, for the incarcerated Jesuits to have been so critical of the royal government they had often supported, in the strong words that Van Wassenaer reported, is unlikely. The chronicler moulded the information he had obtained into an anti-Spanish tirade recognizable to a Dutch audience. Pamphleteers and readers in the United Provinces were familiar with the rhetorical value of the Spanish occupation of its neighbouring kingdom. They often placed the regime change in Portugal in the context of Spain's *universal monarchism*, an accusation derived more from patterns of rhetoric than reality.[37] Van Wassenaer's representation of the interrogations in the *Rasphuis* fits firmly in this tradition.

The next paragraph reveals even more clearly how Van Wassenaer twisted Domingo Coelho's words into representations acceptable for a Dutch readership. Here the provincial defended the Society of Jesus against the claims of its adversaries. When the Society was first mentioned by the interrogators, Coelho acknowledged that it was disliked more than any other order, and that he was familiar with the rationale behind this aversion. The Society, it was suggested, stirred up the Old World royalty and nobility, and by doing so had caused many wars. The Jesuits did not hesitate to kill monarchs if necessary, either in public or by secretly placing

36 Boxer, Salvador de Sá (n. 1), pp. 56-68; Stuart B. Schwartz, The Voyage of the Vassals: royal power, noble obligations, and merchant capital before the Portuguese Restoration of Independence, 1624-1640, in: The American Historical Review 96-3/1991 pp. 735-762.

37 Schmidt, Innocence Abroad (n. 15), p. 100.

explosives which, so Van Wassenaer claimed, "we have seen all too often during our times".[38] Of course Coelho denied the accusations, and insisted that no Jesuit was allowed to interfere in government. He explained that sometimes they were called upon to advise governors, especially when there were few other counselors available, but that they would never recommend waging war – as this was prohibited by the Society's constitutions.[39] In Salvador, Coelho continued, the governor once had consulted the entire administrative elite over the desirability of launching an attack on a group of rebellious and murderous Indians. The provincial's answer at the time had been a very formal one. The superior general of the Society in Rome would not permit him to get involved in such matters, and he had therefore left the meeting.[40]

Whereas for Coelho this account illustrated the non-interventionist attitude of the Society under his supervision, Van Wassenaer and his Dutch readers reached a different verdict. Having been brought up with exaggerated stories of Spanish tyranny against innocent Native Americans, based

38 "In 't mentie maken van haer Ordre, gaf hy wel te kennen, dat die buyten andere gehaet wiert, als oock de redenen, beschuldigt synde, dat sy die zijn, die Coningen, Vorsten, Princen teghens malkanderen ophitsen, ende oorsake van groote oorloghen zijn, ja niet en schromen Coningen of om te brengen in 't gesicht van alle menschen, of door heymelijcke lagen van Bospoeder, ende andersints, als in onse eeuwe al te veel gebleken is." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, f. 5v.) Van Wassenaer presumably referred to the English gunpowder plot of November 1605.

39 On the role of the Jesuits on the international political scene, see also: Harro M. Höpfl, Jesuit political thought: the Society of Jesus and the state, c. 1540-1630, Cambridge 2004; Robert L. Bireley S.J., The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, courts, and confessors, Cambridge 2003.

40 "'t welck hy excuseerde teghens haer Ordre te zijn, dat sy haer niet met den vleeschelijcken arm (soo sy de Koninghen en Regenten noemen) moeyen moeten: [...] Dat zy altemet op plaetsen daer de Gouverneurs weynigh raets hebben, sijn zy wel in de Raet geroepen, om met hen van stucken de Regeringhe aengaende te consuleren, maer tot den Oorlogh eenige consultatie te geven, dat is hen op haer saligheyd verboden. Dese Pater selfs protesteerde voor Godt en zijn Heylighe Engelen, met devotie zijn ooghen nae den Hemel slaende, dat hy de waerheyt sprack, dat hy in zijn tijt tot dit hooge Ampt gheroepen zynde, in de Bahia, van de Gouverneur in een Ghenerale vergaderingh, [...] gevordert synde, om te consulteren, of hy de Binnelantsche Indianen, die zijn volck doot geslagen, geplondert, ja wegh gevoert hadden, en Rebellen waren, niet mocht beoorlogen, dat hy daer op gheantwoordt heeft, op sulckx te consulteren, hen van haer Generael die binnen Romen sidt, verboden was sub paene excommunicationis, en dies uyt de vergaderingh met sulcken antwoort vertrock: Statuerende daer by, dat alle die sulcx deden, dat sy geen oprechte Jesuyten waren, haer Ordre niet voldoende." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, f. 5v.)

on Bartolomé de las Casas' best-seller *Brevíssima Relación*,[41] they interpreted Coelho's departure from the meeting as a refusal to protect the lives of the natives the Society was supposed to convert to Christianity. That the Jesuits in fact had been actively advocating a more humane attitude towards Brazilian Indians was of no consequence at all to Van Wassenaer. Realistic representations were conveniently overlooked in favour of recognizable rhetoric. Arguably more important still for the Dutch image of the Society was the conclusion to Coelho's enforced introspection. The provincial admitted that it was allowed for Jesuit fathers to advise monarchs in maintaining their [Catholic] religion, and to propagate the faith among their subjects. How this was done was left unexplained, Van Wassenaer added in one of his rare personal remarks: This was not the place to elaborate. If it were up to him, the chronicler stated, he would certainly have an opinion on these matters as such controversies pleased him greatly. But he would allow every reader to judge for himself.[42] Regardless of Coelho's efforts to explain and justify the influence of the Society, and of the fairness of the reflection of his words in Van Wassenaer's text, the conclusion to the paragraph did more for the prolongation of the existing stereotype than for the rebuttal of Jesuit intrusion in political affairs.

Epilogue

Van Wassenaer's transcripts of the Coelho interrogations in Amsterdam, like the news map by Claes Jansz Visscher, were instrumental in reinforcing familiar rhetorical programs. Rarely in the Dutch Golden Age would such an ideal opportunity arise to employ various strands of rhetoric all at the same time. Visscher made use of trusted stereotypes to criticize the Catholic Church, the Society of Jesus, and

41 Schmidt, Innocence Abroad (n. 15), pp. 96-99.

42 "... maer dattet hen geoorlooft was de Coningen te Raden tot onderhout van haer religie, tot voortplantinge van dien: Hoe sulckx dan geschiet, laten wy hier in medio: geen plaets synde om hier daer van te spreken. Soo veel als my aengaet ick mach gaerne sulcke velitationes hooren, en 't myne daer op infereren, het oordeel staet dan aen den derde, die als Auditor daer by sidt: Het geloof of het accepteren wil niet gedwonghen zijn: het staet een yeder vry yemants segghen aen te nemen of te verwerpen." (Van Wassenaer, Historisch verhael [n. 23], vol. VIII, ff. 5^{v}-6^{r}.)

the Spanish monarchy. In the process, the two unpretentious protagonists of the *Steyger-Praetjen* minimized the role of the Portuguese in Brazil. Van Wassenaer went one step further: first he twisted the words of a Luso-Brazilian Jesuit, a levelheaded man according to Van Wassenaer's own report, in order to inflict the blame for all colonial misdeeds on Madrid. Then, after this apparently reasonable and, to the Dutch, recognizable condemnation of Spanish tyranny, he used Coelho's testimony to denounce the Society. Just as with Visscher's news map, however, Van Wassenaer's rhetorical ploys were only available to a Dutch audience. His *Historisch Verhael* was never translated or published abroad.

Military developments in Brazil soon caught up with the two opinionated representations. When a Habsburg armada recaptured Salvador in April 1625, the Dutch opinion makers were silent, although both Visscher and Van Wassenaer continued to follow Dutch expansion in the Atlantic with professional interest. Their representations of maritime success re-emerged in the late 1620s when Piet Heyn first returned to Bahia to take a large share of the annual Portuguese sugar export, and then managed to capture the Spanish treasure fleet in the Bay of Matanzas in Cuba. As the war between the Dutch and the Habsburgs continued, finding a diplomatic settlement for the prominent captives that was acceptable to both parties proved difficult. Coelho himself, during his interrogations, had been correct in predicting that Madrid and Rome would not be prepared to pay ransom for the hostages from Brazil. Meanwhile various people exerted pressure on the Dutch authorities to let the Jesuits go. The Habsburg commander Ambrogio Spinola wrote to Maurits to ask for their release as early as January 1625, and several days later, Dutch family members of prisoners in Dunkirk, Ostend, and elsewhere in Flanders requested the States-General to consider an exchange of captives.[43] Despite the personal efforts of the stadtholder, the States decided that the Jesuits could not be part of any deal based on existing treaties, because they had been captured in the Indies.[44] One of Maurits'

43 Resolutiën der Staten-Generaal. Nieuwe reeks, 1610-1670, vol., VII, Nijhoff 1994, nos. 1266, 1280.

44 Resolutiën der Staten-Generaal (n. 43), nos. 1316, 1327.

correspondents pleading for the release of the Jesuits in January 1625 – Charles Faye, *monsieur* d'Espesses, the French ambassador in The Hague – complained to the stadtholder that if the States continued to be unwilling to co-operate, there was no point in concluding treaties anymore.[45] His efforts did not produce the desired result, he reported six days later to Florent de Montmorency[46], the Society's provincial in Antwerp. D'Espesses, whose tenure in The Hague was characterized by misunderstandings and conflicts, made another effort to free the Jesuits after Maurits had passed away and had been succeeded as stadtholder by Frederik Hendrik, but again to no avail.[47] Coelho and the others remained in custody.

The Jesuits would have to wait for almost two years to be released. By then Diogo Mendonça de Furtado had been allowed to leave his captivity temporarily to broker an exchange deal. With the support of the Archduchess Isabella, Superior General Vitelleschi, and even Philip IV himself, the fathers were finally free.[48] While in 1624 and 1625 Dutch Protestant publishers and authors had cherished the Jesuit captivity to re-ignite anti-Spanish, anti-Catholic, and anti-Jesuit sentiments, in November 1626 it was the turn of Jacob Schaep, the most influential Catholic burgher of Amsterdam, to make a public statement. Schaep organised a lavish celebration

45 "... je dirai qu'il pas licite quand deux parties ont faict un contract que l'une d'Icelles puisse dire que son intention at esté differente car de ceste façon il n'y auroit contract que seroit de valeur." (Charles Faye, monsieur d'Espesses to Maurits of Nassau, The Hague 17 January 1625; Nijmegen, Archivum Neerlandicum Societatis Iesu, OS 352, pp. 6-7). During the early months of 1625, Franco-Dutch relations rapidly deteriorated. On the troublesome relationship between the ambassador and the States-General, see: Maarten Hell, Heliogabalus in The Hague. Franco-Dutch relations during the embassy of D'Espesses (1624-1628), in: Dutch Crossing 33-1/2009, pp. 44-63.

46 Florent de Montmorency, * 18 September 1580 Douai, S.J. 15 March 1599 Tournai, † 12 August 1659 Lille. (DHCJ III., p. 2733)

47 Charles Faye, monsieur d'Espesses to Florent de Montmorency S.J., The Hague 23 January 1625; Nijmegen, Archivum Neerlandicum Societatis Iesu, OS 352, pp. 8-9; Charles Faye, monsieur d'Espesses to Frederik Hendrik, The Hague 13 May 1625; Nijmegen, Archivum Neerlandicum Societatis Iesu, OS 352, pp. 10-11.

48 Mendonça de Furtado was also freed as part of the prisoner exchange, but his reception in the Iberian peninsula was decidedly unfriendly. Held responsible for the embarrassment of the loss of Bahia, he was first made to wait in Madrid for ten months before being granted an audience with Philip IV, and was then imprisoned again in Lisbon for fourteen months: Schwartz, The Voyage (n. 36), pp. 756-757.

dinner for the liberated fathers in his house at the Oudezijds Voorburgwal.[49] Several days later Coelho and the other Jesuits left Holland, under the gaze of large numbers of curious onlookers. In the spring of 1628 the Jesuits returned to Salvador, where Coelho was to serve another term as provincial of Brazil. In May 1638, he reported to Vitelleschi about the Dutch once again, this time to express his joy over Governor-general Johan Maurits van Nassau-Siegen's failure to recapture Bahia.[50] Several months later, in the first week of September, the final episode in the story of the Jesuit imprisonment took place.[51] Maria de Medici, the exiled mother of the French king Louis XIII, visited the United Provinces. In Amsterdam, the burgomaster Albert Coenraadsz Burgh presented her with a gift: the rosary of Francis Xavier he had received from Domingo Coelho (ill. 5). The Brazilian provincial, who in 1624 had been depicted by Visscher wearing the rosary around his neck, had used the relaxation of the *Rasphuis* prison regime to give his most valuable possession to the visiting Burgh. The artist Gerard van Honthorst painted the queen-mother with Coelho's rosary in her hand. In her will, made shortly before her death in Cologne in 1642, eighteen years after the Dutch conquest of Bahia, she returned it to the local Jesuits.

Summary
The Dutch conquest of the Brazilian capital Salvador de Bahia in May 1624, the first major Protestant triumph in Habsburg America, generated a number of opinionated publications in the United Provinces. The capture of the Portuguese governor-general and the Jesuit provincial further added to the rhetorical opportunities for Dutch publishers and pamphleteers. This article traces the anti-Spanish, anti-Catholic, and anti-Jesuit rhetoric in two important publications, a

49 Herman J. Allard S.J., De oude heer Jacob Pietersz Schaep te Amsterdam en drie zendelingen uit Brazilië (1626), in: Jaarboekje van Alberdingk Thijm 54/1905, pp. 73-108.

50 Leite, História (n. 1), Tômo V, pp. 60-61; Schurhammer, Gesammelte Studien (n. 2), pp. 393-394. On Johan Maurits' expedition to Bahia: Boxer, The Dutch in Brazil (n. 17), pp. 86-87, with further references.

51 Paul Begheyn S.J., The cult of Saint Francis Xavier in the Dutch Republic, in: AHSI 71/2002, p. 306. The Honthorst painting is currently in the collection of the Royal Palace in Amsterdam.



Ill. 5 Gerard van Honthorst, Portrait of Maria de' Medici with Francis Xavier's rosary, ca. 1638.

news map by the Amsterdam print publisher Claes Jansz. Visscher and a bi-annual chronicle of world affairs edited by the Amsterdam physician Nicolaes van Wassenaer. Visscher added a fictional dialogue to a copper engraving of the fourteen prisoners, while Van Wassenaer presented readers with a transcription of the interrogations in the following months. Both men modified existing rhetorical programs to construct their own image of the leading imprisoned Jesuit from Brazil, Domingo Coelho. These representations, familiar yet flexible, shaped public opinion in the United Provinces.

Sumario

La conquista holandesa de la capital brasileña, San Salvador de Bahía, en mayo de 1624, el primer triunfo protestante en la América de los Habsburgos generó un número de sesgadas publicaciones en las Provincias Unidas. La captura del gobernador general y del Provincial de los jesuitas ofrecía grandes oportunidades retóricas a los editores y panfletistas holandeses. Este artículo sigue la pista de la retórica antiespañola, anticatólica y antijesuítica en dos importantes publicaciones, un boletín de noticias por el impresor Claes Jansz Visscher y una crónica bi-anual de asuntos mundiales editada por el médico de Amsterdam, Nicolaes van Wassenaer. Visscher añadió un diálogo ficticio a un grabado en cobre de los catorce prisioneros, mientras que Wassenaer ofreció a los lectores una transcripción de los interrogatorios en los meses siguientes. Los dos hombres modificaron programas retóricos ya existentes para construir su propia imagen del principal preso jesuita de Brasil, Domingo Coelho. Estas representaciones, familiares y sin embargo flexibles, condicionaron la opinión pública en las Provincias Unidas.

Nicolas Caussin S.J., Boezio ed il teatro gesuitico

Margherita Belli*

Gli *Annales ecclesiastici* di Baronio ed il teatro di Caussin

Nel presentare al pubblico la sua traduzione francese del *De consolatione philosophiae*[1] di Severino Boezio, il gesuita René de Ceriziers[2] esordisce giustificando la modestia del suo *Éclaircissement* di fronte all'opera del confratello Nicolas Caussin[3]:

non pas qu'il soit necessaire d'emprunter les panegyriques, que le R. Pere Caussin luy a faits, dans son Homme d'Estat; ny qu'on soit obligé d'auoir toutes les nobles pensées de cét Auteur, pour prendre la veritable idée de cét excellent Philosophe. Il suffit de sçauoir qu'il estoit sorty de ces Manlies, qui tous seuls ont empesché les Gaulois de triompher entierement du Capitole & qui ont tiré l'illustre nom des Torquats, des chaisnes que leur courage preparoit aux Romains. Cette

* Dopo aver conseguito il titolo di Dottore di Ricerca presso l'Università degli Studi di Cassino, Margherita Belli ha continuato a studiare sia la terminologia filosofica latina, sia la fortuna di Boezio e della *Consolatio*. Tra le sue pubblicazioni: Il cento e la circonferenza. La fortuna del *De consolatione philosophiae* di Boezio tra Valla e Leibniz, Firenze, 2011 (in corso di stampa); *Boetio filosofo grandissimo*. Indagine sulla presenza dell'opera di Severino Boezio nel *corpus ficinianum*, in: Accademia, Revue de la Société Marsile Ficin, X/2008, pp. 43-73; Polisemia di *essentia* in Severino Boezio ed in alcuni suoi commentatori medievali, in: Archivum Latinitatis Medii Aevi, LXVI/2008, pp. 213-236; Stoicismo e tomismo nel *Commentarius ad A.M.S. Boethii De consolatione philosophiae libros V* di Johannes Bernartius, in: Nouvelles de la République des Lettres, XXV/2005, pp. 11-36.

1 La presente ricerca è stata condotta per lo più a partire da *periochae* – non di rado decorate con eleganti cornici, capilettera, marche, riproduzioni del monogramma IHS e variazioni del motto *ad maiorem Dei gloriam* – delle quali rimangono pochissimi esemplari. Nel tentativo, pertanto, di restituirne il più possibile l'aspetto esteriore, nel trascriverne i contenuti è stato scelto di rispettare sia la grafia, sia l'accentuazione originaria: anche quando entrambe differiscono notevolmente da quelle attuali. Coerentemente, lo stesso criterio è stato adottato per la trascrizione degli altri testi cinque-settecenteschi citati, là dove mancano le edizioni critiche.

2 René de Ceriziers, * 1603 Nantes, S.J. province de Champagne 1622, † 1662 (Sommervogel II, col. 993).

3 Nicolas Caussin, * 27. V. 1583 Troyes, S.J. 23. IX. 1607 Rouen, † 2. VII. 1651 Paris (DHCJ I, p. 720).

race estoit si feconde en Heros, qu'elle a donné l'espace de mille ans, des Consuls à l'Empire.[4]

Non è inutile rimarcare i contenuti di questa dichiarazione. Perché, se la traduzione di Ceriziers si colloca nella lunga tradizione medievale, umanistica e rinascimentale delle traduzioni e dei commenti alla *Consolatio*, lo stesso Ceriziers è consapevole di doversi confrontare con una novità boeziana propria della sua epoca: la peculiare considerazione di cui ha goduto la biografia di Boezio a partire dalla fine del Cinquecento, grazie all'opera dell'oratoriano Cesare Baronio e dello stesso Caussin. Tanta novità si presenta sotto due aspetti distinti, benché il secondo derivi dal primo. L'aspetto storico-erudito, che ha trovato la sua espressione negli *Annales ecclesiastici* di Baronio; e l'aspetto teatrale, che ha divulgato la biografia di Boezio e la storia degli ultimi anni del regno di Teodorico ad un pubblico rimarchevolmente vasto e composito, attraverso la rappresentazione del processo e della condanna di Boezio. Non poche tragedie boeziane vennero messe in scena tra il primo ventennio del Seicento ed il primo sessantennio del Settecento. Se ne contano più di una trentina, gran parte delle quali saranno dettagliatamente elencate nel quarto paragrafo di quest'articolo. Alcune citano tra le loro fonti unicamente gli *Annales ecclesiastici* di Baronio. Per altre, invece, gli *Annales* costituiscono un vero e proprio repertorio di fonti, quali le *Variae* di Cassiodoro, il *De bello gothico* di Procopio di Cesarea, l'*Historia romana* di Paolo Diacono e la *Boethii vita* di Giulio Marciano Rota, in stretta connessione con il fatto che l'attività di Baronio si situa all'origine della storiografia ecclesiastica moderna.

La storiografia ecclesiastica moderna fu fortemente sostenuta dalla Chiesa cattolica in funzione antiprotestante per due motivi. Da una parte, per consolidare fin dalle fondamenta ciò che la riforma stava combattendo: la dottrina dei sacramenti, la gerarchia ecclesiastica e la tradizione. Dall'al-

4 La Consolation de la Philosophie. Traduicte du latin de Boece en François. Par le P. de Ceriziers, de la Compagnie de Iesus, Edition Cinquiesme. Reueuë par le Traducteur, Rouen, I. Viret-I. Besongne-C. Malassis, 1646, f. A4*r*. La prima edizione di quest'opera apparve a Parigi, presso l'editore J. Camusat, nel 1636. Fino al 1663 ne venne pubblicato un buon numero di edizioni, mentre, a partire dal 1638, Ceriziers le affiancò un'imitazione del capolavoro di Boezio: *La Consolation de la Théologie* (Sommervogel II, col. 997).

tra, per proporre ai fedeli dei modelli di vita cristiana; e soprattutto dei modelli che si erano distinti tanto per i servizi resi allo stato, quanto per la difesa del papato e della Chiesa cattolica. La storia doveva dimostrare che un principe ed un politico possono essere nel contempo perfetti cristiani, così che Baronio sostanziò quest'intento programmatico con una monumentale documentazione ed erudizione. Egli scrisse una storia della Chiesa articolata per anni e dalla quale emergono numerosi *exempla* come l'imperatore romano Costantino, il re franco Clodoveo, il principe visigoto Ermenegildo e l'imperatore del sacro romano impero Carlo Magno. Tra gli *exempla* anche Boezio trova una sua collocazione, in corrispondenza degli anni 500, 510, 522 e 526 degli *Annales ecclesiastici*. E se i relativi eventi vengono indicati in tutto o in parte come fonti negli *argumenta* delle tragedie dedicate alla rappresentazione del processo e della condanna di Boezio, a Caussin spetta un particolare merito: con la tragedia *Theodoricus* e con il secondo libro del trattato di devozione la *Cour sainte* egli è stato uno dei primi – se non addirittura il primo – ad aver tratto dagli *Annales ecclesiastici* una tragedia il cui eroe è Boezio. Verosimilmente, Caussin la compose quando insegnava nel collegio di Rouen (1609-1614) oppure nei collegi Enrico IV a La Flèche e di Clermont a Parigi (1615-1619).[5] Lo afferma George D. Hocking, formulando un'ipotesi che trova un non trascurabile riscontro documentale in una *Theodoricus* rappresentata a Malines nel 1618; una *Theodoricus*, che con la tragedia di Caussin ha in comune l'ira di Teodorico e la grandiosa scena finale. Qui il re Goto è imputato di fronte al tribunale della giustizia divina.[6] Non si può escludere, dunque, che ancor prima di essere data alle stampe, la *Theodoricus* di Caussin abbia prodotto almeno un'altra *Theodoricus* fondata sugli *Annales ecclesiastici*: tanto più che ad Augsburg nel 1627 venne rappresentata la *Theodoricus Das ist Tragödien Von Theodorico Oder Dietrich von Bern Großmächtigen Königen der Gotischen Völcker in Wel-*

5 George D. Hocking, A study of the *Tragoediae sacrae* of father Caussin, New York-London 1973, p. 23. Peraltro, le *Tragoediae sacrae* di Caussin risultano approvate dal padre Provinciale della Provincia di Francia il 15.V.1619.

6 Theodoricus. Tragedie. A representer par la Ieunesse du College de la Société de Iesus à Malines le 13 de Septembre l'an 1618, Malines, imprimé par H. Iaey, 1618, sommaire; acte III, scène 5, f. A3*r*.

schland. Essa è un dichiarato adattamento della tragedia di Caussin,[7] per quanto, all'epoca in cui quest'ultima fu scritta, fossero già state composte numerose tragedie a soggetto storico-religioso ispirate dall'opera di Baronio. Inoltre, altre ne sarebbero state composte successivamente, costituendo una stagione importante nella storia del teatro francese. La sua propizia influenza non avrebbe mancato di toccare Pierre Corneille.[8]

L'educazione del principe antimachiavelliano nella *Theodoricus* e nella *Cour sainte*

Se la composizione e la rappresentazione di tragedie nei collegi gesuitici trova le sue radici formali e sostanziali negli scritti di Ignazio di Loyola,[9] questa pratica venne codificata dalle edizioni del 1586, 1591 e 1599 della *Ratio studiorum*, al fine di conseguire un triplice obiettivo: suscitare un generale senso di attaccamento alla Compagnia di Gesù; essere un utile complemento per lo studio della poesia; e promuovere l'edificazione morale degli allievi e dei loro parenti. Rispettivamente, le tre edizioni della *Ratio studiorum* recitano che

Adolescentes tandem eorumque parentes mirifice exilarantur atque accenduntur, nostrae etiam devinciuntur Societati, cum nostra opera possunt in theatro pueri aliquod sui

7 Jean-Marie Valentin, Le Théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande: Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1773), Stuttgart 1983-1984, p. 115.

8 André Stegmann, Baronius et le théâtre français (1600-1650), in: Pierre Corneille. Actes du Colloque tenu à Rouen du 2 au 6 octobre 1984, éd. par Alain Niderst, Paris 1985, pp. 145-155. Tra le numerose tragedie elencate da Stegmann, si possono ricordare la *Sacra rappresentazione di Santa Agnesa*, pubblicata dal servita Giovanni Angelo Lottini nel 1605; *la Sainte Agnès*, pubblicata da Pierre Troterel nel 1615; la *Mauritius* scritta dal gesuita Jakob Keller (* 1568 Säckingen, S.J. 08.I.1589 Landsberg, † 23.II.1631 München (DHCJ III, p. 2185) e rappresentata ad Ingolstaldt nel 1603; ed infine la *Mariamne*, composta da François Tristan l'Hermite nel 1636.

9 William H. McCabe, An Introduction to the Jesuit Theater, St. Louis 1983, pp. 12-13; Heinrich Pfeiffer, La radice spirituale dell'attività teatrale della Compagnia di Gesù negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio, in: I Gesuiti e i Primordi del Teatro Barocco in Europa. Convegno di studi, Roma-Anagni, 26-30 ottobre 1994, a cura di Myriam Chiabò, Federico Doglio, Roma 1995, pp. 31-37; Marc Fumaroli, Les jésuites et la pédagogie de la parole, in: I Gesuiti e i Primordi del Teatro Barocco in Europa. Convegno di studi, Roma-Anagni, 26-30 ottobre 1994, a cura di Myriam Chiabò, Federico Doglio, Roma 1995, pp. 39-56.

studii, actionis, memoriae specimen exibere. Agendae itaque videntur comaediae ac tragoediae; ea tamen moderatione, quae regula 58 provincialis praescribitur.[10]

Publica praemiorum distributio, par est, ut quotannis recurrat, nec dramata aequo diutius intermittantur; friget enim poesis sine theatro; modo ne labor ille multiplex in erudiendis actoribus, in varia veste sumptuque conquirendo, in extruendo theatro, aliisque scenicis actionibus, ferme totus incumbat in poetam, cum aequissimum sit illum aliorum, qui ab ipso dirigantur, opera levari.[11]

Tragoediarum et comaediarum, quas non nisi latinas ac rarisimas esse oportet, argumentum sacrum sit ac pium; neque quicquam actibus interponatur, quod non latinum sit et decorum, nec persona ulla muliebris vel habitus introducatur.[12]

Dalla datazione e dal contenuto normativo delle suddette *regulae* risulta che, all'epoca in cui Caussin scrisse la sua *Theodoricus*, la pratica della composizione e della rappresentazione delle tragedie all'interno dei collegi era dettagliatamente disciplinata. Di più. All'epoca, la stessa pratica era pure ampiamente consolidata, così che è possibile confrontare l'attività di drammaturgo di Caussin con quella di altri gesuiti. Per il tema della tragedia del martire, l'attività di drammaturgo di Caussin fu contigua a quella di Jakob Masen, Bernardino Stefonio e Tarquinio Galluzzi:[13] proprio come, dal punto di vista cronologico, essa fu contemporanea a quella di Pierre Musson[14] e coeva a quelle di Denis Petau e di Louis

10 Ratio atque Institutio Studiorum per sex patres ad id iussu R.P. Praepositi Generalis deputatos conscripta 1586, pars I, cap. VI, reg. 7 (Mon. paed. 129, p. 137).

11 Ratio atque Institutio Studiorum S.J. 1591, pars III, reg. provinc. 84 (Mon. paed. 129, p. 241).

12 Ratio atque Institutio Studiorum S.J. 1599, pars IV, reg. rect. 13 (Mon. paed. 129, p. 371).

13 Jean-Marie Valentin, Le drame de martyr européen et le Trauerspiel. Caussin, Masen, Stefonio, Galluzzi, Gryphius, in: Valentin, L'école, la ville, la cour. Pratiques sociales, enjeux poétologiques et répertoires du théâtre dans l'Empire au XVIIe siècle, Paris 2004, pp. 419-460. Tarquinio Galluzzi, * 28.VII.1573 Montebuono, S.J. 11.XI.1590 Roma, † 28.VII.1640 Roma, (DHCJ II, p. 1651); Bernardino Stefonio, * 08.XII.1560 Poggio Mirteto, S.J. 02.II.1581 Roma, † 8.XII.1620 Modena (DHCJ IV, p. 3632); Jakob Masen, * 23.III.1606 Rheindahlen, S.J. 14.V.1629 Trier, † 27.IX.1681 Köln (DHCJ II, p. 2557).

14 Pierre Musson, * 1561 Verdun, S.J. 3. X. 1576, † 2 o 11. X. 1637 Orléans (Sommervogel V, col. 1473); Petrii Mussonii Tragoediae. Datae in Theatrum Collegij Henrici Magni, Flexiae, apud G. Griueau, 1621.

Cellot[15], le cui tragedie *Sisaras, Carthaginienses, Usthazanes, Sanctus Adrianus, Sapor admonitus* e *Chosroes* vennero comprese nella raccolta *Selectae Patrum Societatis Jesu tragoediae*[16]. Si tratta di una significativa selezione dell'ingente produzione teatrale che i gesuiti stavano realizzando in tutta Europa: dall'Italia alla Francia, dalla Germania al Belgio, dall'Olanda all'Inghilterra, dalla Spagna al Portogallo, dall'Austria alla Svizzera ed in altri paesi ancora. Di tutte queste tragedie solo una piccola parte fu data alle stampe. E nel numero devono essere incluse quelle di Caussin, che vennero pubblicate in un unico volume nel 1620[17] ed i cui titoli sono rappresentativi, anche se non esaustivi, dei temi tipici delle tragedie gesuitiche. Al già ricordato tema storico tratto dagli *Annales* della *Theodoricus*, infatti, bisogna aggiungere il tema altrettanto storico della tragedia *Hermenegildus*, i temi biblici delle tragedie *Solyma* e *Nabucodonosor* ed infine il tema tratto dalla letteratura martirologica della tragedia *Felicitas.*[18]

Sennonché, la funzione didattico-edificante, che la *Ratio studiorum* attribuisce alle tragedie prodotte e rappresentate nei collegi gesuitici, in un'altra opera di Caussin risulta am-

15 Denis Petau, * 21.X.1583 Orléans, S.J. 15.VI.1605 Nancy, † 11.XII.1652 Paris (DHCJ III, p. 3113); Louis Cellot, * 1588 Paris, S.J. 1605, † 20.X.1658 Paris (Sommervogel II, col. 948). L'attività drammaturgica di Cellot, Petau e Caussin è stata studiata sinotticamente da E. Boysse: Ernest Boysse, Le théâtre des jésuites, Genève 1970, pp. 335-347.

16 Selectae Patrum Societatis Jesu tragoediae, I-II, Antuerpiae, apud I. Cnobbarum, 1634. Per comporre il volume, arrivarono undici tragedie da vari paesi europei: dalla Francia *Sisaras, Carthaginienses* e *Usthazanes* di Petau insieme a *Sanctus Adrianus, Sapor admonitus* e *Chosroes* di Cellot; dall'Italia *Suevia* di Alessandro Donati (* 1584 Siena, S.J. 25.I.1600 Roma, † 23.IV.1640 Roma [DHCJ III, p. 1139]) accanto a *Crispus* e *Flavia* di Stefonio; ed infine, dal Belgio *Sedecias* di Charles Malapert (* 12.VII.1580 Mons, S.J. 17.XI.1600, † 5.XI.1630 Victoria [Sommervogel V, coll. 395-396]) e *Joseph venditus* di Jacques Libens (* 5.II.1603 Anvers, S.J. 27.VII.1691, † 25.X.1678 Anvers [Sommervogel IV, col. 1773]). Queste undici tragedie uscirono con il permesso del padre Provinciale della Provincia Fiandro-Belgica, mentre dalla prefazione dello stampatore Jan Cnobbaert risulta chiaramente che esse, prima di essere date alle stampe, erano state rappresentate: «ut quemadmodùm eae multis olim voluptati fuere spectantibus, ita legentibus vobis sint utilitati.»

17 Nicolaus Caussinus, Tragoediae sacrae, Parisiis, ex officina Niuelliana apud S. Cramoisy, 1620.

18 Negli *argumenta* delle sue tragedie, Caussin elenca le fonti da lui rielaborate: ancora gli *Annales ecclesiastici*, seguiti dall'*Historia francorum* di Gregorio di Tours e dai *Dialogi* di Gregorio Magno per *Hermenegildus*; il secondo libro delle *Cronache* ed il secondo libro dei *Re* per *Solyma*; il libro di *Daniele* per *Nabucodonosor* e l'*Historiae seu vitae sanctorum* di Laurentius Surius – insieme ad un ventaglio di testi agiografici – per *Felicitas*.

plificata in decine di personaggi. Essi sono indifferentemente maschili e femminili, biblici e non-biblici, storici e cinquecenteschi, martiri e confessori, esposti come in una galleria di ritratti, in un'opera che venne composta da Caussin immediatamente dopo le *Tragoediae sacrae*. Tra i vari personaggi ritornano anche Teodorico e Boezio. Perché, successivamente alle *Tragoediae sacrae*, Caussin pubblicò la *Cour sainte*. Più precisamente, il secondo libro di questo trattato – dove è contenuto anche il ritratto storico-politico-morale di Boezio – uscì per la prima volta nel 1627, quale sezione di un *livre de dévotion*[19] diviso in più parti e tomi. La prima edizione completa apparve nel 1645; e quella definitiva apparve nel 1647, benché Caussin abbia continuato a rimaneggiare il suo *livre de dévotion* fino alla morte.[20] Come le tragedie di Petau, Cellot e Musson, anche la *Theodoricus* di Caussin era dedicata agli studenti dei collegi gesuitici francesi ed era nata come rappresentazione scenica. Anch'essa rientrava all'interno del programma della Compagnia di Gesù di erudire e di educare alle virtù cristiane i propri allievi ed i loro familiari, secondo un progetto che nei collegi Enrico IV a La Flèche e di Clermont a Parigi si estendeva fino ad abbracciare un pubblico vasto e composito, che includeva la nobiltà, la borghesia e finanche qualche indigente proveniente dal cosiddetto *terzo stato*.[21] La *Cour sainte* era rivolta, invece, unicamente alla nobiltà di Francia. Non è escluso che prima di pubblicarne il testo, Caussin ne abbia saggiato l'effetto durante le prediche alle quali erano soliti assistere i membri della corte.[22] Avvalendosi della sua abilità retorica, il suo intento era di fare in modo che le vicende relative alla prigionia ed all'esecuzione di Boezio passassero dalla recitazione nel teatro esteriore, di fronte ad un pubblico promiscuo, alla recitazione nel teatro

19 È lo stesso Caussin a definire in questo modo la sua *Cour sainte*: Nicolas Caussin, Cour sainte. Premiere partie, Tome I., De l'Institution Chrestienne, Paris, chez D. Bechet, 1664, p. 18.

20 Barbara Piqué, De l'histoire exemplaire à la galerie. Les Reynes et Dames de la *Cour sainte*, in: Nicolas Caussin, éd. par S. Conte, Berlin 2007, pp. 121-133: 122; Charles Mazouer, La *Cour sainte* du P. Caussin. De la cour au théâtre, in: La Religion des élites au XVIIe siècle, éd. par Denis Lopez, Charles Mazouer, Tübingen 2008, pp. 141-153: 141.

21 Gustave Dupont-Ferrier, Du collège de Clermont au Lycée Louis-le-Grand, II, Paris 1921, p. 64; Camille de Rochemonteix, Un collège de Jésuites aux XVIIe & XVIIIe siècles. Le collège Henri IV de La Flèche, II, Le Mans 1889, pp. 27-28.

22 Marc Fumaroli, L'età dell'eloquenza, Milano 2002, p. 418.

interiore dei membri della nobiltà, che assistevano alle funzioni religiose: un salto innescato dall'analogia tra le parole terrene e la Parola Divina. Le parole terrene, in forza del loro essere l'espressione umana della Parola di Dio,[23] potevano e dovevano suscitare nella coscienza dei nobili ascoltatori immagini tali da muovere affetti come il coraggio, la pietà ed il senso di giustizia. Ed a loro volta, questi affetti potevano e dovevano ispirare, a chi per nascita era destinato ad agire nel teatro del mondo, imprese degne del principe e del politico cristiano.

L'educazione del principe cristiano fu una delle principali preoccupazioni della Chiesa controriformistica. Non che la Chiesa non se ne fosse occupata anche precedentemente, durante il Medioevo e l'Umanesimo. Basti ricordare gli *specula principis* carolingi, il *De principis officiis* di Pier Damiani, il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, il *De morali principis institutione* di Vincenzo di Beauvais, il *De regno* di Tommaso d'Aquino, il *De regimine principum* di Egidio Romano, nonché i vari rifacimenti di quest'ultimo trattato. Dopo la riforma protestante, tuttavia, la Chiesa ritornò ad interessarsene con rinnovato impegno, attraverso il *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano, para governar y conservar sus estados* di Pedro de Ribadeneira (1595), il *De rege et regis institutione* di Juan de Mariana (1599), il *De officio principis christiani* di Roberto Bellarmino (1619) ed il *Politicus christianus* di Carlo Scribani (1624).[24] Tutti e quattro i gesuiti, cattolicizzando una polemica che era stata iniziata in Francia dall'ugonotto Innocent Gentillet, ritratteggiarono in senso antimachiavelliano l'immagine del principe cristiano. Se Machiavelli aveva fatto della religione uno strumento dell'azione politica, Ribadeneira esortò il principe cristiano a subordinare la politica al mantenimento dell'unità

23 Jean-Marie Valentin, Les jésuites et le théâtre (1554-1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique, éd. par Pierre Béhar, Paris 2001, pp. 61-62.

24 Robert Birely, The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe, Chapel Hill-London 1990, pp. 24-44; Pedro de Ribadeneira, * 01.XI.1526 Toledo, S.J. 1.XI.1540 Roma, † 22.IX.1611 Madrid (DHCJ IV, p. 3345); Juan de Mariana, * 1537 Talavera, S.J. 1.I.1554 Alcalá de Henares, † 16.XI.1624 Toledo (DHCJ III, p. 2506); Roberto Bellarmino, * 4.X.1542 Montepulciano, S.J. 20.IX.1560 Roma, † 17.XI.1621 Roma (DHCJ I, p. 387); Carlo Scribani, * 21.XI.1561 Bruxelles, S.J. 17.III.1582 Trier, † 24.VI.1629 Anvers (DHCJ IV, p. 3541).

della Chiesa cattolica ed alla lotta contro le eresie;[25] se Machiavelli aveva affermato che il politico non può non servirsi dell'inganno, dell'astuzia e della menzogna, Scribani insegnò al principe cristiano che l'utile è tutt'uno con l'onesto e che è meglio essere amati che temuti;[26] se Machiavelli aveva confinato l'azione politica in un ambito meramente umano, Bellarmino e Ribadeneira avvertirono il principe cristiano che, come ogni altro genere di azione umana, anche quella politica rientra nel piano provvidenziale divino.[27] Conseguentemente, la speculazione politica elaborata dai gesuiti arrivò fino alla formulazione di una precettistica dell'azione politica del principe cristiano, in modo da combattere Machiavelli sul suo stesso terreno della prassi politica. Bisognava dimostrare che il governo del principe cristiano poteva essere altrettanto ricco di successi politici, militari e diplomatici di quello del principe machiavelliano,[28] secondo un'istanza alla quale anche Caussin risponde: al punto che nella *Cour sainte* egli formula una sua precettistica, dettando un vero e proprio decalogo politico. O meglio, egli dice di limitarsi a riportare dieci consigli che il politico cristiano Boezio avrebbe impartito al re Teodorico:

I. Difendere l'ortodossia della Chiesa cattolica
II. Alleviare la povertà del popolo
III. Amministrare la giustizia senza lasciarsi corrompere da niente e da nessuno
IV. Conferire onori e cariche pubbliche solo ai meritevoli

25 Birely, Counter-Reformation (n. 24), pp. 120-123.

26 Birely, Counter-Reformation (n. 24), pp. 171-175, 221-224.

27 Birely, Counter-Reformation (n. 24), pp. 132-135; De officio principis christiani libri III. Auctore Roberto S.R.E. Card. Bellarmino, e Societate Iesu, Quibus accessit Admonitio Ad Episcopum Theanensem Nepotem suum, de necessariis Episcopo ad salutem suam in tuto ponendam, Lugduni, Sumptibus H. Cardon, 1619, pp. 92-94: «Omnia enim quae fiunt in terris, pendent à prouidentia Dei, neque possunt aliquid secundae causae sine prima. Itaque loquens Daniel ad Regem Nabuchodonosor, qui suis viribus pugnando arbitrabatur se monarchiam obtinuisse dixit, ‹Tu Rex Regum es, & Deus caeli dedit tibi Regnum, & Imperium›. Si ille, qui Deum non nouerat, & solis suis viribus existimabat se Regnum peperisse: tamen Propheta testante, Regnum illud à Deo acceperat; quanto magis fideles Principes principatum suum à Deo se habere confiteri debent? Apud Isaiam dicit Dominus Cyro [...]. Certè si Cyro Deus dedit Regnum amplissimum, ipso neque sciente, neque cogitante: quis negare poterit, à diuina prouidentia Regna, & Imperia distribui iis, quibus sibi bene placuerit?»

28 Birely, Counter-Reformation (n. 24), p. 27.

V. Curare la buona amministrazione delle tasse pagate dal popolo
VI. Mantenere anche in tempo di pace un esercito ben disciplinato
VII. Fortificare le frontiere
VIII. Non ostentare la propria potenza militare, ma mantenere la pace con i regni vicini
IX. Coltivare l'amore per la cultura e circondarsi di uomini dotti
X. Posporre il lusso e lo splendore personali a quelli del regno[29]

Questo decalogo attendeva la sua realizzazione nella Francia della prima metà del Seicento. Lo stesso Caussin non soltanto vi volle educare la nobiltà di Francia, ma si impegnò a promuoverne l'applicazione in prima persona, durante il periodo in cui egli fu confessore di Luigi XIII (25 marzo-10 dicembre 1637). La sua azione educativa ebbe un impatto tale da scatenare l'ira del potente cardinale Richelieu, il quale lo esautorò, esiliandolo prima a Rennes (10 dicembre 1637-febbraio 1637), poi a Quimper (febbraio 1637-12 agosto 1643).[30] Non diversamente da Boezio, anche Caussin subì la sorte dell'innocente ingiustamente condannato per essersi opposto alla

29 Nicolas Caussin, Cour sainte. Second partie, Tome VI. Les Hommes d'Estat & de Dieu, Paris, chez D. Bechet, 1664, pp. 296, 301, 304, 309-311, 315-318: «La premiere maxime fut, que le Roy Theodoric [...] non seulement se deuoit abstenir de persecuter & affliger l'Eglise Catholique [...]: mais au contraire la deuoit cherir, honorer, proteger, & maintenir de toute l'estenduë de son authorité»; «La seconde maxime fut, de bander tous ses nerfs, & employer ses meilleures pensées au soulagement du peuple»; «La troisiéme maxime [...] fut de se rendre tres-exact en l'exercice de la iustice, d'autant que c'est la base des thrônes, & l'esprit qui anime tout le gouuernement»; «La quatriéme maxime [...] fut d'appeller aux charges les personnes de merite, & de fonder son Estat sur les recompenses & sur les peines»; «La cinquiéme maxime estoit le bon ménage des finances, qui ne sont pas seulement les nerfs, mais l'ame, le sang, & la vie des peuples»; «La sixiéme Maxime fut celle [...] d'auoir mesme en temps de paix vne milice bien entretenuë & bien policée»; «La septiéme fut de bien fortifier les places frontieres»; «La huitiéme luy recommandoit, nonobstant ses grandes forces, d'entretenir la paix & la bonne intelligence auec les Roys ses voisins»; «La neufsiéme luy conseilloit d'aymer les Lettres, entretenir les hommes doctes, qui sont les trompettes de la gloire des Princes»; «La dixiéme estoit d'oster le luxe des particuliers, & se monstrer magnifique én choses publiques [...] entreprenant tousiours quelque chose de grand pour la Majesté du Royaume, & la commodité du commun.»

30 Philippe Lécrivain, L'éloquence sacrée à l'épreuve de la politique. Quand un conflit d'influence devient une affaire d'État, in: Nicolas Caussin (n. 20), pp. 59-76: 69-74.

politica autoritaria di un tiranno. È comprensibile, pertanto, che appoggiandosi ai precedenti elementi biografici, nella prima edizione postuma della *Cour sainte* Philippe Labbe[31] abbia scritto un elogio di Caussin capace di trasformarlo in uno dei personaggi eroici della stessa *Cour sainte*. In un trentennio ed in un paese in cui la celebrazione del *grand homme* era diventata una moda, Labbe ne fece un *grand homme* accanto ad altri *grands hommes*.[32] E quale antagonista di Caussin, Richelieu meritò la parte del tiranno per essersi impegnato nella Guerra dei Trent'anni, non soltanto non esitando ad allearsi con i protestanti contro i cattolicissimi Asburgo, ma anche non facendosi scrupolo di opprimere la popolazione francese con tasse tanto gravose da affamarlo.[33] Nell'esser tiranno di Richelieu, Caussin dovette vedere un effetto diretto ed inevitabile dell'ispirazione machiavelliana della politica del medesimo Richelieu; una politica che nella *Cour sainte* viene condannata da Caussin quale opera di un miscredente, che pretende di sostituire l'aiuto divino con astuzie e stratagemmi (*ruses et stratagèmes*). Egli la vuole redimere in una politica centrata sulla derivazione di ogni potere da Dio e su un'incrollabile fiducia nella provvidenza divina, analogamente a come egli vuole convertire l'arroganza del politico machiavelliano nell'umiltà del *grand homme* cristiano.[34] Così tuona il suo ammonimento, tanto lontano dal carattere minaccioso della retorica di Tertulliano, quanto vicino a quello sublime della retorica dello Pseudo-Longino. Esso è ispirato allo stile veemente di Giovanni Crisostomo e si concretizza in un tono grave e cupo, ma che nel contempo è temperato dall'ornamento e dalla varietà, allo scopo di suscitare passioni cristiane:[35]

31 Philippe Labbe, * 10.VII.1607 Bourges, S.J. 28.IX.1623 Rouen, † 17.III.1667 Paris (DHCJ III, p. 2250).

32 Volker Kapp, Un jésuite à la recherche du *grand homme*. La *Cour sainte* de Nicolas Caussin, in: Travaux de Littérature. L'Écrivain et le grand homme, éd. par Pierre-Jean Dufief, Genève 2005, pp. 179-194: 181; Simonetta Di Santo, Les biographies de Caussin ou comment une biographie peut dévoiler son auteur, in: Nicolas Caussin (n. 20), pp. 29-57: 40.

33 Lécrivain, L'éloquence sacrée (n. 30), pp. 63-64.

34 Kapp, Un jésuite à la recherche (n. 32), pp. 189-190.

35 Sulla retorica di Caussin e sulla sua collocazione nell'ambito della retorica barocca, M. Fumaroli ha scritto delle pagine fondamentali. Lo studioso francese sottolinea che uno stesso *pathos oratorio* unisce le prime tre opere di Caussin: gli *Eloquentiae sacrae et humanae parallela*, le *Tragoediae sacrae* e la *Cour sainte*. Insieme a Fumaroli, L'età dell'eloquenza (n. 22),

Ne vous imaginez point que vostre grandeur consiste à mettre toute la republique de Platon & de Xenophon, dans vostre teste, ny faire vn grand amas de preceptes, ny sçauoir des caballes, ou des mysteres, ny faire profession de grandes ruses & stratagemes: on a veu par l'experience de tous les siecles, qu'il y a dans les affaires vn certain coup de la prouidence de Dieu, qui esbloüit tous les sages, desarme tous les forts, & aueugle tous les plus rusez, par leurs propres lumieres. Ordinairement les plus malheureux dans les Estats, ont esté ceux qui ont fait plus de demonstration de sçauoir piper dans la police humaine. C'est [...] ce qui fit que Machiauel auec ce grand attirail de preceptes, fut desastreux en toute sa conduite.[36]

Nella tragedia *Theodoricus* la fiducia nella provvidenza divina – «qui éblouit tous les sages, désarme tous les forts et aveugle tous les plus rusez» – acquista il vocabolario dello stoicismo di Seneca, con i termini *virtus*, *constantia*, *fortuna*, *fors* o *sors*, *fata* o *fatum* e *lex* o *foedus*. Ma per evitare sia una deriva nella filosofia pagana, sia una pericolosa contaminazione con la *fortuna*, il *caso* e la *virtù* di Machiavelli, Caussin legge lo stoicismo senecano in sinossi con quello boeziano. Egli confina la virtù e la costanza nell'ambito morale,[37] mentre la fortuna, il fato e la legge universale[38] vengono da lui con-

pp. 319-342, 387-390, 418-427, si possono utilmente consultare Jean-Yves Boriaud, L'*Orator Christianus*, in: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, XII/1988, pp. 162-172; Stephen F. Campbell, Nicolas Caussin's Spirituality of Communication. A Meeting of Divine and Human Speech, in: Renaissance Quarterly, XLVI/1993, pp. 44-69; Thomas M. Conley, Jesuit Rhetorics and Nicolas Caussin, in: Conley, Rhetoric in the European tradition, Chicago 1990, pp. 152-157, 182-183; Valentin, Les jésuites et le théâtre (n. 23), pp. 39-84; Daniel M. Gross, Caussin's Passion and the New History of Rhetoric, in: Rhetorica, XXI/2003, pp. 89-112.

36 Caussin, Cour sainte (n. 29), pp. 53-54.

37 A.M.S. Boethii Philosophiae consolatio, ed. Ludwig Bieler, Turnholti 1957, II, 2, 8; II, 6, 8, pp. 20, 30: «ius est mari nunc strato aequore blandiri nunc procellis ac fluctibus inhorrescere: nos ad constantiam nostris moribus alienam inexpleta hominum cupiditas alligabit?»; «ita cruciatus, quos putabat tyrannus materiam crudelitatis, uir sapiens fecit esse uirtutis»; Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus secundus, pp. 28-29: «Laus constantiae. [...] Quid fortuna moues livida? Quid paras?/ [...] Sed constantia, ridet/ Vinci nescia, turbines».

38 Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), V, I, 11-12; II, VI, 16-17; I, V, 28-29, pp. 89, 31, 12: «Sic quae permissis fluitare uidetur habenis/ fors patitur frenos ipsaque lege meat»; «Heu grauem sortem, quotiens iniquus/ additur saeuo gladius ueneno!»; «Nam cur tantas lubrica uersat/ Fortuna uices?»; Caussinus, Theodorius (n. 17), actus secundus, actus tertius, pp. 24, 32: «El. [...] O fors iniqua, dura ineluctabilis/ [...] Sy. Quam malè querelis Elpidia? Quando tua/

cepite come delle entità che solo in apparenza determinano la vita dell'uomo ed il corso della natura. In realtà, infatti, esse sono sottoposte all'artefice del cielo e della terra (*terrarum caelique sator*).[39] Alla sua volontà (*nutus*)[40] è sospeso tutto ciò che esiste,[41] benché il Dio della *Consolatio* non sia lo stesso Dio della *Theodoricus*, in quanto quest'ultimo non è soltanto giusto, ma è anche vendicativo: lo è così come lo sono gli eroi e le eroine tragiche di Seneca. Nondimeno, la lettura sinottica dello stoicismo di Boezio e di quello di Seneca asseconda l'identificazione dei numerosi versi delle tragedie *Hercules Oetaeus, Hercules furens, Phaedra, Medea, Oedipus, Agamenno, Troades* e *Thyestes* presenti nella

Fortuna rapuit, repete quodcunque est tuum»; «Fil. 2. Fuimus quondam, fuimus princeps,/ Non ingrata sorte beati»; Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), IV, 4, 28; V, III, 1-2; pp. 75, 94: «Vide autem quid aeterna lex sanciat. Melioribus animum conformaueris: nihil opus est iudice praemium deferente, tu te ipse excellentioribus addidisti»; «Quaenam discors foedera rerum causa resoluit?»; Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus tertius, actus secundus, pp. 40, 15: «Bo. Lex vniuersi haec fata praescribit mihi,/ Regi, tibique, tu nihil defers noui»; «Boe. [...] firma stabiles foedere terras.»

39 Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), III, IX, 2, p. 51; Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus tertius, p. 43. L'espressione boeziana *terrarum caelique sator* esemplifica efficacemente la dipendenza letteraria della *Theodoricus* dalla *Consolatio*; una dipendenza che si manifesta anche in espressioni come *premere catenibus* e *habenas temperare*, nonché nei termini *flectere* ed *evolvere*. Caussin rielabora, inoltre, quattro versi del metro *Felix qui potuit*, mentre egli cita testualmente i primi quattro e gli ultimi sette versi del metro *O stelliferi conditor orbis*. Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), I, V, 1-4, 42-48, p. 11: «O stelliferi conditor orbis,/ qui perpetuo nixus solio/ rapido caelum turbine uersas/ legemque pati sidera cogis»; «O iam miseras respice terras,/ quisquis rerum foedera nectis!/ Operis tanti pars non uilis/ homines quatimur fortunae salo./ Rapidos, rector, comprime fluctus/ et quo caelum regis immensum/ firma stabiles foedere terras»; Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus secundus, pp. 14-15; Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), III, XII, 1-4, pp. 62-63: «Felix, qui potuit boni/ fontem uisere lucidum,/ felix, qui potuit grauis/ terrae soluere uincula»; Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus secundus, p. 14: «Boetius canit in carcere suos versus.// Foelix qui potuit grauis/ Terrae soluere vincula:/ Foelix qui potuit boni/ Fontem visere lucidum».

40 Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), III, 12, 17, p. 61: «Cum deus, inquit, omnia bonitatis clauo gubernare iure credatur eademque omnia, sicuti docui, ad bonum naturali intentione festinent, num dubitari potest quin uoluntaria regantur seque ad disponentis nutum ueluti conuenientia contemperataque rectori sponte conuertant?»; Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus primus, p. 2: «Nemesis. [...] O Rex verende, cuius ad nutum tremunt/ Mundi columnae, cuius ad vocem pauent/ Densae cohortes coelitum.»

41 Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus secundus, pp. 24-25: «Bo. Elpidia numen rebus alternat rotam,/ Infimaque summi versat, & summa infimis./ Tu sceptra mundi detrahes mulier Deo?/ [...] Nunc deprimit, nunc eleuat, promit, tegit/ [...] Sy. Elpidia non his legibus nata es mihi, Vt fata nerent stamina ad iussus tuos/ Tuoque nutu cederent rerum vices./[...] Lex vniuersi nos iubet nasci & mori.»

Consolatio.[42] Un commentatore seicentesco del capolavoro di Boezio osserva che non c'è un verso dell'opera che non sia stato mutuato dalle tragedie di Seneca.[43] E tale dovette essere anche l'opinione di Caussin, che nella *Consolatio* ritrova la concezione senecana della tragedia[44] e che dalla tragedia senecana mutua più di un elemento: la divisione in cinque atti, la rappresentazione dell'intrigo, la presenza dei defunti sulla scena e la trasformazione del re in tiranno.[45]

Alcuni di questi elementi ritornano anche nella *Cour sainte.* Essi rafforzano il fatto che in quest'opera Caussin esplicita la sua accettazione della filosofia stoica. Egli lo fa, tuttavia, conformemente ai dettami della Compagnia di Gesù, i quali non ne comportavano né un rifiuto assoluto, né un'accettazione incondizionata.[46] Obbedendovi, Caussin difende la prossimità dello stoicismo al cristianesimo. La figura di Seneca viene da lui affiancata a quella di Paolo. Non lo imbarazzano neppure le dottrine stoiche dell'apatia e del suicidio. Anzi, egli non esita a metterle tra parentesi, ma non senza essersi prima impegnato in un confronto dottrinario in cui le differenze tra stoicismo e cristianesimo vengono scrupolosamente esaminate. Esse sono ipostatizzate nelle diverse biografie di Seneca e di Paolo.[47] La conclusione di Caussin è che il cristianesimo è superiore allo stoicismo per la rivelazione e per il sacrificio salvifico di Cristo, fermo restando che lo stoicismo ed il cristianesimo hanno più di una dottrina in comune.

42 Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), fontes et similia, p. 119.

43 A.M.S. Boetii De consolatione philosophiae libri V, nunc denuò variis lectionibus & notis illustrata a Theodoro Sitzmano, Hanoviae, Marnius & Aubrius, 1607, p. 134: «Senecae testimonio frequentissime vtar in hisce Notis, annitarque demonstrare nullum fere legi carmen Boetii, ex quo non appareat, eum studiosum fuisse imitatorem illius Tragici.»

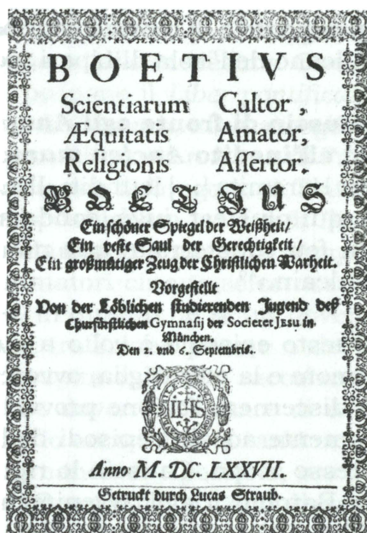
44 Tanto per Seneca, quanto per Boezio la tragedia è la rappresentazione della caduta di un potere. Lo dimostrano da una parte le trame del *Thyestes* e dell'*Oedipus*, dall'altra una significativa osservazione, contenuta nella *Consolatio*: «quid tragoediarum clamor aliud deflet nisi indiscreto ictu fortunam felicia regna uertentem?» (Boethii Philosophiae consolatio [n. 37], II, 2, 12, p. 20); Christine Herold, Boethius's *Consolatio Philosophiae* as a Bridge between Classical and Christian Conceptions of Tragedy, in: New directions in Boethian studies, ed. by Noel H. Kaylor Jr., Philip E. Phillips, Kalamazoo Michigan 2007, pp. 17-32; Jean-Frédéric Chevalier, Caussin héritier de Sénèque et de Boèce dans *Theodoricus*, in: Nicolas Caussin (n. 20), pp. 79-102: 86-87.

45 Chevalier, Caussin héritier (n. 44), pp. 84-95.

46 Valentin, Les jésuites et le théâtre (n. 23), pp. 191-194.

47 Julien-Eymard d'Angers, Sénèque et le stoïcisme dans la *Cour sainte* du jésuite Nicolas Caussin (1583-1651), in: Revue des sciences religieuses, XXVIII/1954, pp. 258-285.

Ciò vale soprattutto quando l'etica stoica è mitigata da un autore pagano come Seneca e quando la metafisica stoica è mediata da un autore cattolico come Boezio, al quale spetta un duplice merito: da una parte, egli dimostra la vacuità del concetto epicureo di caso, secondo una dottrina che è tanto antiepicurea rispetto al pensiero antico, quanto antimachiavelliana rispetto al pensiero seicentesco; dall'altra, egli riformula in senso neoplatonico-cristiano i concetti stoici di provvidenza e di fato, subordinando la fortuna ed il fato alla provvidenza divina. Dello stoicismo comune alla *Consolatio* ed alle opere di Seneca nella tragedia *Theodoricus* e nel *livre de dévotion* la *Cour sainte* rimangono non poche dottrine: la razionalità della provvidenza divina che regola l'intera realtà, la costanza e fermezza del saggio di fronte alla fortuna avversa, l'immortalità dell'anima, insieme alla caducità dei falsi beni come onori e ricchezze rispetto al vero bene che è Dio. E nel contempo, nella figura di Boezio l'eroe della tragedia senecana si trasforma nell'eroe della tragedia cristiana. Boezio trae la sua forza direttamente da Dio. I colpi della fortuna avversa sotto i quali egli soccombe sono quelli infertigli da un persecutore della Chiesa cattolica. La sua sconfitta è solamente momentanea, in quanto interviene la Giustizia Divina,[48] che provvede a ristabilire l'ordine violato con un'azione che inizia nella dimensione terrena e che si compie in quella ultraterrena: prima facendo morire prema-


BOETIVS
Scientiarum Cultor,
Æquitatis Amator,
Religionis Assertor.
MAGNUS
Ein schöner Spiegel der Weißheit/
Ein veste Saul der Gerechtigkeit/
Ein großmütiger Zeug der Christlichen Warheit.
Vorgestellt
Von der Löblichen studierenden Jugend deß
Churfürstlichen Gymnasij der Societet Jesu in
München.
Den 2. und 6. Septembris.
IHS
Anno M. DC. LXXVII.
Getruckt durch Lucas Straub.

Frontespizio della periocha della tragedia «Boethius, scientiarum cultor, aequitatis amator, religionis assertor», München 1677. La marca dello stampatore è sostituita dal monogramma IHS (Bayerische Staatsbibliothek, München).

48 D'Angers, Sénèque et le stoïcisme (n. 47), pp. 86-87.

turamente e di morte ingloriosa Teodorico, poi gettandolo nel vulcano dell'isola di Lipari, porta dell'inferno.

Caussin di fronte agli *Annales ecclesiastici* ed all'inedito *Ancien manuscrit*

Vn Heremite [...] leur dit: «Il est mort auiourd'huy dans Rome, & qui plus est, iugé, condamné, & ietté dans ces reseruoirs du feu sousterrain, que nous appellons icy la marmitte de Vulcain.»[49]

Questo episodio è volto a suscitare nel lettore-spettatore il timore e la meraviglia, ovvero, affetti cristiani tali da aiutarlo a discernere l'azione provvidenziale di Dio nel mondo. Unitamente ad altri episodi della vicenda di Boezio diretti allo stesso scopo, Caussin lo riprende dagli *Annales ecclesiastici* di Baronio. Dagli avvenimenti registrati sotto gli anni 500, 510, 522 e 526, infatti, Caussin trae il contesto storico nel quale vengono da lui situate le vicende relative alla prigionia ed all'esecuzione di Boezio: la vittoria di Teodorico su Odoacre; la politica filoromana e filopapale dei primi anni del regno di Teodorico; i consolati di Boezio; la trionfale visita del re goto a Roma; l'attività politica di Boezio sia come senatore romano, sia come difensore dell'ortodossia cattolica; la prova di forza che oppose l'imperatore d'Oriente Giustino I a Teodorico, con la conseguente politica filoariana ed anticattolica di quest'ultimo; ed infine, la fallimentare e drammatica spedizione diplomatica a Costantinopoli di papa Giovanni I.[50] Conformemente alla metodologia adottata da Baronio negli *Annales ecclesiastici*, questi avvenimenti sono ricostruiti tenendo conto di diversi ordini di fonti. In primo luogo, vengono le lettere; in secondo luogo, vengono le altre fonti coeve; ed in terzo luogo, vengono le fonti successive, ma solamente nella misura in cui esse si appoggiano alle fonti precedenti.[51] Il che – rapportato alla vita di Boezio – significa che Baronio

49 Caussin, Cour sainte (n. 29), p. 366.

50 Annales Ecclesiatici, auctore C. Baronio Sorano, Congregationis Oratorii Presbytero, VI, Romae, ex typographia Congregationiis Oratorij apud S. Mariam in Vallicella, 1593, pp. 595-596; Annales Ecclesiatici, auctore C. Baronio Sorano, Congregationis Oratorii Presbytero, VII, Romae, ex Typographia Vaticana, 1596, pp. 80-81, 112-119.

51 Hubert Jedin, Il cardinale Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo, Brescia 1982, p. 66.

dà la precedenza alle *Variae* di Cassiodoro, al *Panegyricus regi Theoderico* di Ennodio di Pavia ed alla medesima *Consolatio*. Ad entrambe le opere egli pospone il *Liber pontificalis* ed il *De bello gothico* di Procopio di Cesarea, ai quali egli fa seguire i *Dialogi* di Gregorio Magno, l'*Historia romana* di Paolo Diacono ed il *Liber in gloria martyrum* di Gregorio di Tours. Solo all'ultimo posto viene da lui posizionata la *Vita* di Boezio, scritta dall'umanista Giulio Marciano Rota: una composizione assai nota presso gli estimatori cinque-seicenteschi del filosofo e teologo tardoantico, in quanto ne fa un novello Dionigi. Essa recepisce un'antica tradizione pavese a detta della quale, dopo essere stato decapitato, Boezio raccolse la propria testa per andare a morire davanti all'altare di una chiesa.[52] Si tratta di un gesto che lo accomuna ai tanti cefalofori dell'antichità. Baronio non manca di riportarlo, anche se egli ricostruisce la biografia di Boezio in un modo diverso dalla stessa *Vita* di Rota, dalle altre *vitae* medievali o rinascimentali[53] e dalle notizie biografiche diffuse nei commenti coevi alla *Consolatio*. Non di rado, questi commenti erano

52 Papebroch non manca di ipotizzare che l'episodio raccontato da Rota sia tratto da una *Ticini chronaca*, a sua volta citata da Jacopo Gualla. Egli è convinto che tale cronaca non sia così antica (*pervetusta*) come Gualla crede. Si può ipotizzare che essa sia il cosiddetto *Anonimus ticinensis*, attribuito da F. Gianani ad Opicino de Canistris? Acta sanctorum maii, collecta, digesta, illustrata G. Henschenio et D. Papebrochio e Societate Jesu, VI, Antuerpiae, apud M. Cnobarum, 1685, p. 707: «Iulius Martianus in Vita Boëtii, quae extare ante opera dicitur (ex iisdem forsitan Chronicis, quorum aetatem paucorum esse saeculorum existimo, licet pervetusta appellet Gualla) apud Baronium ista loquitur ‹Ticini incolae semper, a majoribus traditum constanter asseverant, Severinus [...] utraque manu divulsum caput sustinuisse›»; Faustino Gianani, Opicino de Canistris, l'Anonimo Ticinese. Stampa anastatica dell'edizione Pavia 1927, Pavia 1996, p. 86: «De quo [Boetio] fertur quod decollatus, a loco decollationis usque ad prefatam ecclesiam, caput suum inter ulnas portavit.»

53 Nella sua edizione della *Consolatio* Rudolf Peiper riporta sei *Vitae Boethii*, tutte di epoca postcarolingia; A.M.S. Boethius, Philosophiae Consolationis, recensuit Rudolf Peiper, Leipzig 1871, pp. xxviiii-xxxv. Accanto alla *Vita* di Rota, inoltre, merita di essere ricordata quella scritta da Giovanni Tritemio (1494), per l'influenza che essa ha esercitato sugli *accessus* di Iodoco Badio Ascensio (1498) e di Giovanni Murmellio; Johannis de Trittenhem, De scriptoribus ecclesiasticis cum multis additionibus illustrium virorum, Coloniae, per P. Quentellum, 1531, ff. XLIII*r*-XLIV*v*: «Boetius Manlius Seuerinus: consul ordinarius Romanus philosophus, orator & poeta insignis, in diuinis scripturis doctus, & in saecularibus [...] eruditissimus, [...] quem sancti Benedicti constat amicitiam habuisse, & in monte Cassino cum Tertullio Placidi monachi patre senatore in eius mansa comedisse. Scripsit multa praeclara volumina [...]. Moritur eodem anno quo Symmachus patricius & Iohannes papa sub Anastasio imperatore, iussu Theoderici regis ad Rauennam post diuturnum exilium in carcere iugulatus. Anno domini DXXIIII. Indictione. II. Et sub nomine Seuerini cathalogo sanctorum insertus dicitur.»

strutturati secondo la forma dell'*accessus*, come accade in quelli di Guglielmo di Conches, dello Pseudo-Tommaso, di Iodoco Badio Ascensio e di Giovanni Murmellio. Né tali commentatori, né gli autori delle *vitae*, però, lavorarono sulle fonti.[54] Tutt'al più, Murmellio accenna ai noti aneddoti sulla morte di Teodorico riportati da Gregorio Magno e da Procopio di Cesarea.[55] Di contro, l'attenzione di Baronio per la raccolta di ciò che dicono di Boezio Ennodio di Pavia, Cassiodoro, il *Liber pontificalis*, Procopio di Cesarea e Gregorio Magno costituisce un modo peculiare di avvicinarsi alla biografia di Boezio; una maniera che si distingue non soltanto da quella

54 Come la vita di Boezio scritta da Giovanni Tritemio ha influenzato gli *accessus* di Badio Ascensio e di Murmellio, così l'*accessus* di Guglielmo di Conches ha influenzato quello dello Pseudo-Tommaso: Guillelmus de Conchis, Glosae super Boetium, ed. Lodi Nauta, Turnhout 1999, p. 4: «Videns igitur Theodericus Boetium solum tyrannidi suae resistere. coepit callide quomodo eum perderet inquirere. Sed cum nullam in eum iniustam causam inueniret, duas falsa confinxit, scilicet eum impedisse delatorem accusationem senatus scriptam ad se deferentem et litteras ad Alexim constantinopolitanum imperatorem pro liberatione reipublicae misisse. His autem de causis, sine accusatione conuenientis personae, indefensus et absens, reus est iudicatus et Papiae in exilium relegatus»; Pseudo-Thomas, In Boethii De consolatione philosophia, in Thomas Aquinas, Opera Omnia, VII, curante Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannsttadt 1980, proemium, p. 121: «Cum idem Theodoricus tyrannidem suam contra Romanos vellet exercere, et quoslibet bonos opprimere; Boetius virtute Dei armatus plus omnibus aliis sibi restitit; et quos tyrannica rabies invaserat, Boetius amore justitiae exponens se periculis ipsos liberavit. Videns autem Theodoricus rex Gothorum solum ipsum Boetium sibi resistentem, cogitabat qualiter ipsum perderet. Et cum justam causam contra eum non inveniret, duas falsas causas confixit. [...] His de causis Boetius per viles personas et infames accusatus, indefensus, reus est judicatus, et a rege Theodorico Papiae in exilium relegatus»; Jodocus Badius Ascensius, In Boetium De consolatione philosophiae grammaticalis explanatio, in: A.M.S. Boetius, Consolatio philosophica cum triplici commento, Lione, S. Vincent, 1521, proemium explanationis ascensiane, f. Aiij*r*: «Moritur [Boetius] eodem anno quo Symmachus patritius & Joannes papa sub Anastasio imperatore: iussu Theodori regis apud Rauennam: post diuturnum exilium in carcere iugulatus. Anno domini quingentesimo vigesimotertio. Inditione sexta. Et sub nomine Seuerini cathalogo sanctorum insertus dicitur.»

55 Per questa ragione, la vita di Boezio contenuta nell'*accessus* di Murmellius è uno dei precedenti più interessanti dell'operazione storiografica compiuta da Baronio: A.M.S. Boetii De consolatione philosophiae, luculentissimis Iohannis Murmellii (partim etiam Rodolphi Agricolae) commentariis illustrati, Coloniae, Ceruicornus, 1535, f. B3*r*: «iniquis pessimorum delatorum criminibus circumuentus, à Theodorico Gotorum rege, Ticinum in exilium pulsus est [Boethius], ubi [...] hoc diuinum philosophicae consolationis opus composuit, & ad postremum incrudescente tyranni uerecordia, cum Symmacho socero suo interemptus est, [...] uel ob suspicionem affectatae libertatis, uel quòd in Arrianos inuectus esset, quorum labe Theodoricus rex erat inquinatus. Qui [...] interijt nonagesimo octauo die postquam eius iussu Ioannes pontifex & Romani consules ac senatores aliquot Rauennae, famis cruciatu in carcere mortem obierant.»

degli autori delle *vitae* e dei commentatori della *Consolatio*, ma anche da quella di coloro che avevano riconosciuto a Boezio la dignità di martire della fede cattolica. Perché, se i primi si erano accontentati di elencare acriticamente una massa di notizie biografiche talvolta errate, Baronio conferisce un fondamento storico al riconoscimento dei secondi, consolidando una tendenza operante fin dall'epoca carolingia: da Paolo Diacono[56] ad Adone di Vienne[57], da Pietro Abelardo[58] a Dante Alighieri[59], da Antonino, vescovo di Firenze,[60] a Giacomo Filippo Foresti[61]. Alcuni eruditi cittadini di Pavia attribuirono a Boezio addirittura il titolo di santo. Nella categoria sono compresi il vescovo Rodoaldo[62] e Bernardo

56 Paulus Diaconus, Historia romana, lib. 16, cap. 9, in: Jacques-Paul Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina, XCV, Lutetiae Parisiorum 1851, 978B-C: «Dum hi [Agapitus consularis vir et Agapitus patricius] in itinere demorantur Theodoricus rabie suae iniquitatis stimulatus Symmachum exconsulem ac patricium et Boetium senatorem et exconsulem catholicos viros gladio trucidavit.»

57 Ado Viennensis, Chronicon, in: Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina, CXXIII, Lutetiae Parisiorum 1852, 107C: «Quo tempore Symmachum atque Boetium consulares viros pro catholica pietate idem Theodoricus occidit.»

58 Petrus Abaelardus, Theologia cristiana, ed. Eloi Marie Buytaert, Turnholt 1969, lib. 1, cap. 134, p. 130: «Constat hunc egregium senatorem Romanum, consulem quoque atque patricium, tempore praedicti Iohannis papae floruisse, a Syluestro papa uigesimi, et eum in illa persecutione Christianorum, qua in Iohannem papam ceteros que Christianos Theodoricus saeuit, una cum praedicto Symmacho occubuisse.»

59 Dante Alighieri, La Commedia. Paradiso, a cura di Giorgio Petrocchi, Firenze 1994, X, 125-129, pp. 168-169: «l'anima santa che 'l mondo fallace/ fa manifesto a chi di lei ben ode;/ lo corpo ond'ella fu cacciata giace/ giuso in Cieldauro; ed essa da martiro/ e da esilio venne a questa pace.»

60 Antoninus Episcopus, Chronicon, in: A.M.S. Boetii De consolatione philosophiae, quos denuo recognouit, adnotationibus illustrauit Adrianus a Forti Scuto, Londini 1925, p. 183: «De Boethio, qui et beatus Seuerinus a quibusdam dicitur, eo quod pro iustitia tuenda contra haereticos Arianos composuit librum de Trinitate, a Theodorico gothorum rege etiam Ariano, cum in Italia regnauit, incarceratus Papiae et interremptus est: licet non adscribatur in catalogo sanctorum, sicut plurimi alii qui fuerunt maximi meriti coram Deo, hominibus autem minus noti.»

61 Jacobus P. Bergomensis, Supplementum chronicarum, Venetia, per B. de Benalijs, 1483, in: Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina, LXIII, Lutetiae Parisiorum 1847, 571B: «Hunc [Boetium] denique virum optimum et sanctum Theodoricus rex cum in sententiam suam omnino flecti non posset, Arianorum rabie concitatus, post longum carceris squalorem, imperante Justino seniore Augusto, anno scilicet Domini nostri 520 apud Papiam pro catholica fide occidi jussit [...]. Et sunt qui dicant eum in Catalogo Sanctorum eam ob rem fuisse relatum, et sanctum Severinum vocitatum.»

62 Giovanni Semeria, Il cristianesimo di Boezio rivendicato, in: Studi e documenti di storia e diritto, XXI/1900, pp. 61-178: 107: «In ecclesia [...] S. Petri in coelo auro [...] iacet corpus S. Severini, id est Boetii philosophi.»

Sacco[63], i quali sono seguiti da un paio d'autori: l'anonimo autore di una *Vita* postcarolingia[64] e Filippo Ferrario[65]. Dovendo più che altro proporre ai politici un praticabile modello di vita cristiana, né Baronio, né Caussin sono interessati a dimostrare che Boezio sia stato effettivamente canonizzato dalla Chiesa cattolica. Nell'individuare le circostanze storico-politico-religiose che ne avevano fatto un martire, tuttavia, Baronio raccoglie il meglio della tradizione delle *vitae* medievali, umanistiche e rinascimentali di Boezio e dei coevi *accessus* alla *Consolatio*, trasformandolo in un originale schema storiografico. Più precisamente, il suo studio delle fonti lo porta ad integrare due serie di documenti tra di loro diversi e perfino contraddittori. Egli fonde il racconto autobiografico della *Consolatio* con ciò che risulta da altri testi tardoantichi ed altomedievali: il primo libro della *Consolatio*, in cui Boezio non accenna minimamente alla sua attività di teologo, presentando il suo processo e la sua prigionia come un fatto esclusivamente politico e filosofico;[66] ed il *Liber pontificalis* e l'*Historia romana* che, invece, intendono l'uno e l'altra come una conseguenza della politica anticattolica ed antibizantina di Teodorico.[67] Nella persona di Boezio, quindi,

63 Acta sanctorum maii (n. 52), p. 707.

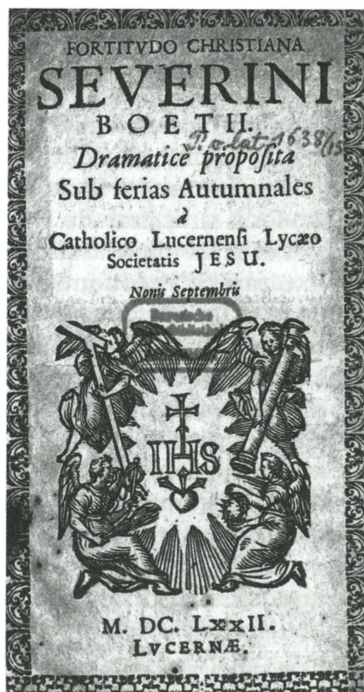
64 Vita Boetii VI, in: Boethius, Philosophiae Consolationis (n. 53) p. xxxv: «Boetius honorifice tumulatus est Papie in cripta ecclesie, et vocatur sanctus Severinus a provincialibus, quod ei prenomen fuit.»

65 Philippus Ferrarius, Catalogus generalis sanctorum, qui in Martyrologio Romano non sunt, Ventiis, apud I. Guerilium, 1625, p. 415: «Decimo Kal. Nouembris [...] Ticini, S. Seuerini Boetii martyris sub Theodorico Gotorum rege».

66 Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), I, 4, 12; I, 4, 31; I, 4, 41, pp. 8, 9, 11: «Cum acerbae famis tempore grauis atque inexplicabilis indicta coemptio profligatura inopia Campaniam prouinciam uideretur, certamen aduersum praefectum praetorii communis commodi ratione suscepi, rege cognoscente contendiet ne coemptio exigeretur euici»; «Sed fas fuerit nefarios homines qui bonorum omnium totiusque senatus sanguinem petunt nos etiam, quos propugnare bonis senatuique uiderant, perditum ire uoluisse»; «Sed – o nefas! Illi uero de te tanti criminis fidem capiunt atque hoc ipso uidebimur affines fuisse maleficio quod tuis imbuti disciplinis, tuis instituti morbus sumus.»

67 Louis Duchesne, Le Liber pontificalis. Texte, introduction, et commentaire, I, Paris 1886, p. 276: «Theodoricus rex hereticus tenuit duos senatores praeclaros et exconsules, Symmachum et Boetium, et occidit interficiens gladio. Eodem tempore reuertentes Iohannes uenerabilis papa et senatores cum gloria, dum omnia obtinuissent a Iustino Augusto, rex Theodoricus hereticus cum grande dolo et odio suscepit eos, id est papam Iohannem et senatores, quos etiam gladio uoluit interficere; sed metuens indignationem Iustini Augusti, quos tamen in custodia omnes adflictos cremauit, ita ut beatissimus Iohannes, episcopus primae sedis, papa, in custodia adflictus deficiens moreretur. Qui tamen defunctus est Rauennae in cus-

Baronio arriva ad unificare le qualità dell'uomo di scienza, del politico integerrimo, del difensore delle antiche istituzioni di Roma e del protettore dell'ortodossia cattolica. La biografia di Boezio viene da lui ampliata fino a comprendere la politica antiariana di Giustino I ed il viaggio a Costantinopoli di Giovanni I,[68] secondo uno schema storiografico che non era soltanto originale per l'epoca, ma che in seguito si rivelò anche tanto solido da resistere alla critica agiografica di Daniel Papebroch.[69] Ma, come il medesimo Papebroch è pronto a riconoscere, prima ancora che da lui, questo schema venne imposto e diffuso da Caussin. Boezio è un uomo di stato, senza essere un principe; è un difensore dell'ortodossia cattolica, senza essere un ecclesiastico. Per questi caratteri, il suddetto schema storiografico costituisce il marchio di fabbrica che fa sì che la tragedia *Theodoricus* di Caussin non sia completamente classificabile sotto la



Periocha della tragedia «Fortitudo Christiana Severini Boethii», Lucerna 1672. Il monogramma IHS – posto su un disco fiammante – è circondato da quattro angeli che portano altrettanti strumenti della Passione: flagelli, corona di spine, colonna e spugna (Bayerische Staatsbibliothek München).

todia, XV kal. Iunias, martyr. Post hoc factum, notu Dei omnipotentis, XCVIII die postquam defunctus est beatissimus Iohannes in custodia, Theodoricus rex hereticus subito interiit et mortuus est.»

68 Annales ecclesiastici (n. 50), VII, p. 112: «Quoniam autem idem qui supra Anastasius tradit, nonaginta & octo dies medios intercurrisse ab obitu Ioannis Papae vsque ad miserandum interitum Theodorici Regis: quaenam scelestus & ferus barbarus eo temporis spatio aduersus nobiles piosque viros Boetium atque Symmachum Patricios crudeliter egerit, dicendum est: testatur enim idem auctor, ipsum occidisse clarissimos hos Senatores Patricios & Exconsules, quod etiam asseritur in Miscella.»

categoria della *tragedia del martire* e che vale a distinguerla dalle altre tragedie dedicate alla figura del martire, comprese quelle costruite intorno a soggetti simili: ad esempio il principe visigoto Ermenegildo, il vescovo di Canterbury Thomas Becket e perfino il politico cattolico Thomas More.[70] Nella *Theodoricus* e nella *Cour sainte* Caussin chiama in causa le stesse fonti utilizzate da Baronio. Forse, gli si può rimproverare di essersi allontanato dal rigore storico dell'oratoriano[71] ogni volta che l'economia della rappresentazione tragica gli richiede di intervenire per dare corpo alle emozioni, alle passioni ed ai sentimenti dei personaggi. Volentieri egli indulge a finzioni che rientrano all'interno della tradizione del teatro gesuitico, ma la medesima tradizione lo obbliga anche a dichiarare ogni difformità tra la sua tragedia e la realtà storica.[72] Ed è proprio per adempiere a quest'obbligo che, tra le fonti della vicenda di Boezio, Caussin cita l'*Ancien manuscrit* di un *Auteur Anonime.*

Lo aveva ritrovato il suo confratello Jaques Sirmond[73], preparando un'apprezzata edizione delle opere di Ennodio di

69 Acta sanctorum maii (n. 52), pp. 704-706. Boezio non figura nel *Martyrologium romanum* voluto da papa Gregorio XIII e revisionato da Cesare Baronio tra il 1586 ed 1589. Invece, secondo il programma stabilito dai gesuiti Jean Bolland (* 1596 Julemont, S.J. 1612 Anvers, † 12.IX.1665 Anvers [DHCJ I, p. 483]) e Godefroid Henschenius (* 21.I.1601 Venray, S.J. 22.XI.1619 Malines, † Anvers 11.IX.1681 [DHCJ II, p. 1902]), il loro confratello e successore Daniel Papebroch (* Anvers 17.III.1628, S.J. 23.X.1646 Tournai, † 28.VI.1714 Anvers [DHCJ III, p. 3028]) ritenne di doverlo inserire negli *Acta sanctorum*, in quanto Boezio era un santo venerato da una chiesa locale: quella di Pavia.

70 Il confronto tra il soggetto *Boezio* o *Teodorico* ed il soggetto *Ermenegildo* è particolarmente significativo: se non altro perché – come è già stato osservato – Caussin ha scritto anche una tragedia intitolata *Hermenegildus*. È sufficiente sfogliare i repertori citati in queste note per constatare che, sia per diffusione territoriale, sia per numero di tragedie rappresentate nei collegi gesuitici, il soggetto *Ermenegildo* risulta notevolmente più diffuso dei soggetti *Boezio* e *Teodorico*. Ad esempio, non sembra che a Roma, nel corso del Seicento, i gesuiti abbiano messo in scena una tragedia *Boethius* o *Theodoricus*, mentre gli stessi padri hanno rappresentato almeno due volte la *S. Ermenegildo* di Pietro Sforza Pallavicino (* 28.XI.1607 Roma, S.J. 21.VI.1637 Roma, † 5.VI.1667 Roma [DHCJ III, p. 2958]). Ed a Parigi, nel collegio Louis Le Grand (già collegio di Clermont), tra il 1635 ed il 1761, si contano due rappresentazioni di una *Hermenegildus* – probabilmente proprio quella scritta da Caussin – e ben quattro rappresentazioni della *Hermenigildus* di Charles Porée (* 14.IX.1676 Vendes, S.J. 8.IX.1692 Paris, † 11.I.1741 Paris [DHCJ IV, p. 3192]); Bruna Filippi, Il teatro degli argomenti. Gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano, Catalogo analitico, Roma 2001, pp. 467-469; Boysse, Le théâtre des jésuites (n. 15), pp. 147, 161, 264, 272, 299, 315.

71 Chevalier, Caussin héritier (n. 44), p. 88.

72 McCabe, An Introduction to the Jesuit Theater (n. 9), p. 57.

73 Jacques Sirmond, * 12. o 22.X.1559 Riom, S.J. 26.VII.1577 Verdun, † 7.X,1651 Paris (DHCJ

Pavia.[74] Fino ad allora questo scritto era rimasto inedito. È quello che sarebbe stato chiamato *Chronaca theodoriciana*, la quale venne pubblicata per la prima volta da Henri de Valois nel 1636. Da quell'anno in poi, insieme all'*Origo Constantini imperatoris*, esso è noto sotto il nome di *Anonymus valesianus*. Quasi sicuramente, Caussin consultò l'*Ancien manuscrit* in uno dei due codici nei quali esso ci è stato tramandato e che all'epoca era conservato nel collegio di Clermont. E se qui tale codice venne custodito prima di arrivare fortunosamente alla Biblioteca Statale di Berlino,[75] avvalendosi dell'*Ancien manuscrit* Caussin integra il racconto della condanna e dell'esecuzione di Boezio che si trova nella *Consolatio*, nella *Vita* di Rota e negli *Annales* di Baronio. Nella tragedia *Theodoricus* egli se ne serve per edificare il pubblico e muoverlo a pietà verso l'esecuzione di Boezio; e nel secondo libro della *Cour sainte* egli lo adopera anche per confermare una concezione storica del regno di Teodorico già accreditata da Procopio e riproposta da Baronio:[76] Teodorico fu un buon re durante i primi trent'anni del suo regno, per poi diventare un tiranno negli ultimi tre. Nei primi trent'anni egli fu un re giusto, rispettoso dell'autorità del papa, impegnato nella difesa dell'ortodossia cattolica e nella restaurazione della romanità. Negli ultimi tre anni, invece, Teodorico diventò un persecutore del senato romano e dei cattolici. L'*Ancien manuscrit* adopera espressioni come *ordinante Deo*, *annuente Deo*, *Deo iuvante*, *temptante diabolo* che trasformano la storia del regno di Teodorico in un capitolo della storia della salvezza.[77]

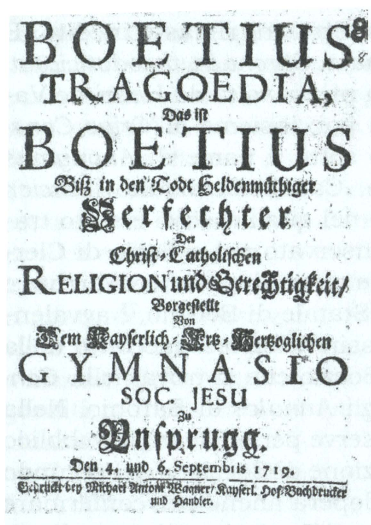
IV, p. 3585). Felicis Ennodii Ticinensis Opera. I. Sirmondvs in ordinem multisque locis aucta emendavit, ac notis illustravit, Parisiis, apud S. Cramoisy, 1611.

74 Caussinus, Theodoricus (n. 17), argumentum, f. ãijr. «Genus mortis securi illatum: Nam & Boëtio cùm regius spiculator lethale vulnus intulisset vtraque manu diuulsum caput sustinuit: Interrogatúsque à quonam se percussum existimaret? ‹Ab Impijs› fertur respondisse. Hoc Ticini incolae teste Iulio Martiano à maioribus traditum constanter asseuerarunt. Sed tamen R. Pater Iacobus Sirmondus vir consummatae literaturae, vetus manuscriptum nobis indicauit vbi aliter mors Boëtij narratur his verbis. ‹Accepta corda in fronte diutissimè tortus, ita vt oculi eius creparent, sic sub tormenta ad vltimum cum fuste occiditur.›»

75 Excerpta Valesiana, recensuit Jacques Moreau, Lipsiae 1961, pp. VIII-IX.

76 Procopius Caesariensis, De bello gothico, lib. 1, cap. 1, in: Boetii De consolatione philosophiae (n. 60), p. 176: «Rem lamentatus pressusque dolore mox [Theodoricus] obiit, qui hanc iniuriam primam et unicam in subditos egerat, quippe in hos uiros [Symmachum et Boethium] causa praeter usum suum non audita, sententiam tulerat.» *Annales Ecclesiatici* (n. 50), VII, p. 113.

77 Brian Croke, Latin Historiography and the Barbarian Kingdoms, in: Greek and Roman Histo-


BOETIUS
TRAGOEDIA,
Das ist
BOETIUS
Biß in den Todt Heldenmüthiger
Verfechter
Der
Christ-Catholischen
RELIGION und Gerechtigkeit/
Vorgestellt
Von
Dem Kayserlich-Ertz-Hertzoglichen
GYMNASIO
SOC. JESU
Zu
Ynsprugg.
Den 4. und 6. Septembris 1719.
Gedruckt bey Michael Antoni Wagner/ Kayserl. Hof-Buchdrucker
und Handler.

Periocha della tragedia «Boethius», rappresentata a Innsbruck 1719. Da notare il doppio titolo, scritto sia in lingua latina, sia in lingua tedesca (Bayerische Staatsbibliothek München).

Tale visione escatologica non emerge immediatamente né dalle lettere boeziane di Cassiodoro, né dal *De bello gothico* di Procopio di Cesarea. Di contro, essa sottende il *Liber pontificalis*, i *Dialogi* di Gregorio Magno ed il *Liber in gloria martyrum* di Gregorio di Tours, sulla scorta del *De civitate Dei* di Agostino. È vero che né i *Dialogi*, né il *Liber in gloria martyrum* nominano Boezio. È vero anche che la *Consolatio* non è portatrice di un'autonoma filosofia della storia come quella esposta nel *De civitate Dei* di Agostino. È altrettanto vero, tuttavia, che la *Consolatio* inserisce le vicende individuali del suo autore in una visione cosmica che riporta le singoli azioni dei singoli uomini all'opera della provvidenza divina. Tutto ciò che accade nel mondo è l'effetto di una «ratio [...] quae cuncta disponit»[78]. Una ragione divina opera nell'essenza delle cose. E poiché essa non è soltanto ordine naturale, ma è anche ordine morale, da essa i malvagi sono sempre puniti ed i buoni sempre premiati: anche quando alle limitate capacità conoscitive umane sembra che gli innocenti vengano condannati ingiustamente.[79]

riography in Late Antiquity, ed. by Gabriele Marasco, Leiden-Boston 2003, pp. 349-389: 351, 357.

78 Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), IV, 6, 9, p. 79.

79 Boethii Philosophiae consolatio (n. 37), IV, 6, 54-56, pp. 83-84: «Neque enim fas est homini cunctas diuinae operae machinas uel ingenio comprehendere uel explicare sermone. Hoc tantum perspexisse sufficiat quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat, dumque ea quae protulit in sui similitudinem retinere festinat, malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminet. Quo fit ut quae in terris abundare creduntur, si disponentem prouidentiam spectes, nihil usquam mali esse perpendas.»

Caussin accetta questa visione cosmico-provvidenziale della realtà, fondendola con quella storico-escatologica del *De civitate Dei* di Agostino, dei *Dialogi* di Gregorio Magno e del *Liber in gloria martyrum* di Gregorio di Tours. Inserito in questo gruppo di opere, l'*Ancien manuscrit* acquista un valore teologico che eccede quello storico, dal momento che esso concorre alla costruzione di una concezione della realtà che è tanto più antimachiavelliana quanto più è agostiniana e boeziana. La realtà ha una sua ragion d'essere come effetto della provvidenza divina, per cui Dio interviene direttamente nella storia dell'uomo: talvolta in maniera occulta, talvolta non immediatamente, ma vi interviene immancabilmente e sempre a tempo debito, come dimostra la vicenda di Teodorico. La morte del re goto diventa un sublime ammonimento per tutti i politici che non vedono nella fortuna un «incontro tra l'aiuto generoso di Dio ed i necessari sforzi dell'uomo»[80], bensì pretendono di gareggiare con la legge divina attraverso le loro astuzie. Coerentemente, la corrispondenza tra il *ruses* di «faire profession de grandes ruses et stratagèmes» ed il *rusé* di «un homme qui veut faire le rusé» suggerisce una capziosa identificazione tra Teodorico, tiranno e persecutore della Chiesa cattolica, ed il principe machiavelliano. Come entrambi hanno avuto la presunzione di governare contro Dio e contro la Chiesa, così entrambi hanno portato tanto lo stato, quanto loro stessi alla distruzione:

Helas, grand Dieu! qui gouuernez les Estats de l'Vnivers, & faites trembler les colomnes du Ciel sous vos pas, qu'est-ce d'vn homme qui veut faire le rusé, en matiere de police contre vos maximes éternelles? Comme celuy-cy a finy, perdant l'ame, l'Empire, & le salut pour suiure vn fantosme?[81]

Alla concezione della realtà elaborata da Caussin nella *Cour sainte*, il *De civitate Dei* presta la dialettica tra la città degli uomini e la città di Dio. Caussin le chiama Babilonia ed Agathopoli, facendone due idee regolative che servono a fondare ed a distinguere le dinamiche che si producono all'interno della città terrena. L'*Ancien manuscrit* gli presta, invece, alcuni fatti e circostanze che Caussin non aveva trovato re-

80 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), pp. 148-152.
81 Caussin, Cour sainte (n. 29), p. 367.

gistrati altrove, insieme ad altri fatti e circostanze che egli aveva potuto leggere anche negli *Annales ecclesiastici*: da una parte, alcune osservazioni riguardanti l'istruzione di Teodorico ed il ruolo istituzionale svolto dagli accusatori di Boezio; dall'altra, le vicende relative al viaggio di Giovanni I a Costantinopoli. A lui spetta il merito di averne riconosciuto la corrispondenza con il *De bello gothico*, il *Liber pontificalis* e la *Consolatio*, per quanto egli non si spinga fino a problematizzarne il contenuto, là dove il loro racconto non concorda con le fonti coeve e con gli *Annales ecclesiastici*. Ad esempio, viene da lui conservata la cronologia seguita da Baronio,[82] il quale fa precedere la morte di Boezio e di Simmaco da quella di Giovanni I. L'*Ancien manuscrit* afferma inequivocabilmente, invece, che Boezio fu giustiziato prima che Giovanni I partisse per l'Oriente e che Simmaco fu giustiziato mentre Giovanni I non era ancora ritornato a Ravenna, per morirvi di fatica e di stenti. Come in questo caso, Caussin non recepisce l'*Ancien manuscrit* tutte le volte che esso rischia di assottigliare lo spessore psicologico-morale dei suoi personaggi, danneggiando l'economia della tragedia che egli mette in scena. Ed in proposito, è emblematico il suo rifiuto di ammettere che Boezio non sia morto per decapitazione, per non sminuire la carica drammatica della scena del martirio ed attenuare le emozioni cristiane suscitate nel lettore-spettatore: «sit sua M.S. fides: placuit tamen communi παραδόσει insistere»; «ce que ie n'estime pas probable; veu que tous les autres disent constamment, que la teste luy fut trenchée par la main d'vn boureau».[83] Caussin scientemente si attiene alla versione accreditata dalla maggior parte delle fonti. Il che non sembra sufficiente a Papebroch, il quale – dall'alto della cattedra della sua critica agiografica – sentenzia che Caussin ha erroneamente preferito delle fonti tarde ad una fonte più antica:

Suspectam hanc habet narrationem Caussinus, sibi in Ms. exhibitam prius quam vulgaretur; suspectam autem eo solo argumento, quod gladio caesum passim alii dixerint. Sed hoc non legitur apud Procopium, vel apud Auctorem Catalogi

82 Annales ecclesiastici (n. 50), VII, p. 112.

83 Caussinus, Theodoricus (n. 17), argumentum, f. ãijr; Caussin, Cour sainte (n. 29), p. 364.

Pontificii in principio laudati, ambos coaevos. Primus Anastasius in Ioanne, post anno CCCL, itineri & reversioni Sancti interjecit comma de Symmacho et Boëtio, dicens, quod interim eos «Rex tenuit & occidit, interficiens gladio»; utrique aptans quod conveniebat uni. [...] Non cogitaverit, credo, Caussinus, rebus gestis coaevum fuisse auctorem, cujus testimonium vilipendebat prae ceteris tanto posterioribus.[84]

Le tragedie ispirate dalla *Theodoricus* e dalla *Cour sainte*

Contro il severo giudizio di Papebroch, sta il fatto che Caussin dichiara di aver vagliato le fonti e che il *Catalogus Pontificii* (*Liber pontificalis*), chiamato in causa da Papebroch, adopera l'espressione *interficere gladio*.[85] Ma la tendenza di Caussin a privilegiare lo spessore psicologico-morale dei personaggi a parziale detrimento della verità storica ha prodotto una significativa conseguenza nella storia della fortuna di Boezio tra la seconda decade del Seicento e la sesta decade del Settecento. Perché, per quanto la lezione degli *Annales ecclesiastici* fosse stata recepita pressoché immediatamente dai commentatori latini della *Consolatio*,[86] la pubblicazione

84 Acta sanctorum maii (n. 52), pp. 706-707.

85 A difesa di Caussin, si può rilevare che neppure la contemporanea storiografia boeziana ha potuto schierarsi nettamente dalla parte di Papebrock. Alcuni studiosi si sono limitati ad affiancare il resoconto dell'*Anonymus valesianus* a quello del *Liber pontificalis*. Sulla scorta di Hermann Usener, invece, altri hanno sostenuto che l'*Anonymus* abbia più che altro descritto la tortura alla quale Boezio venne sottoposto prima di essere giustiziato: un'orrenda pratica conosciuta anche da Procopio di Cesarea e che – nel caso di Boezio – sarebbe stata connessa con l'accusa di stregoneria. Tra i numerosi studi ed articoli che toccano l'argomento si possono ricordare: Alain Galonnier, La vie de Boèce, in: Boèce, Opuscula sacra. Texte latin de l'édition de C. Moreschini, introduction, traduction et commentaire par A. Galonnier, I, Louvain-Paris 2007, p. 93; Phoebe Robinson, Dead Boethius. Sixth-Century Accounts of a Future Martyr, in: Viator, XXXV/2004, pp. 1-19: 11; Henry Chadwick, Boezio, Bologna 1986, pp. 81-82.

86 Jan Bernaerts riporta l'elogio che Baronio fa di Boezio, riferendosi più volte agli *Annales ecclesiastici*. E sebbene Pieter Bert e René Vallin non nominino quest'opera espressamente – come Baronio – l'uno cita il racconto di Fulgenzio di Ruspe della visita di Teodorico a Roma e l'altro divaga in una dotta discussione a proposito del consolato dei due figli di Boezio. A Pierre Cally spetta, invece, il merito di essere stato il primo commentatore della *Consolatio* ad elencare gli *Annales ecclesiastici* nei *Testimonia Boethii*: Annales ecclesiastici (n. 50), VI, p 538; VII, p. 112; A.M.S. Boetii De consolatione philosophiae libri V. Iohannes Bernartius recensuit, & commentario illustrauit, Antuerpiae, apud I. Moretum, 1607, pp. 156, 167, 238; A.M.T.S. Boethii De consolatione philosophiae libri V editi a Petro Bertio, Lugduni Batavorum, J. Maire, 1620, in: A.M.T. Severini Boethii De consolatione philosophiae libri V, Patavii, J. Cominus, 1721, p. XXI; A.M.S. Boethius, Consolationis philosophiae libros V. Inter-

dell'*Anonymus valesianus* non sembra aver avuto nessuna ripercussione sui loro commenti: neppure nelle *Notae* di René Vallin, il quale pubblicò le sue *Notae* alla *Consolatio* nel 1656 e non mancò di citare l'edizione delle opere di Ennodio fatta dal «doctissimmus Sirmond»[87]. Nello stesso periodo, invece, *Theodoricus* e la *Cour sainte* improntarono con il marchio di fabbrica di un Boezio – che è nel contempo uomo di scienza, vittima degli intrighi di cortigiani moralmente e politicamente disonesti ed estremo difensore dell'ortodossia cattolica – un intero ciclo di tragedie. Talvolta l'impronta di tale marchio è già nel titolo, come nel caso di

- *Boethius. Tragoedia in welcher Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius Ein Hochgelehrter Römischer und Obristen Hoffmeister des Römischen und Gotischen Königs Theodorici vorgestellte wird,* (Freiburg im Breisgau 1648)[88]
- *Boethius nobilis, doctus, pius, vera politici norma* (Trento 1648)[89]
- *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius omnium academicarum scientiarum princeps* (Eichstät 1667)
- *Boethius scientiarum cultor, aequitatis amator, religionis assertor* (München, 1677)
- *Boethius Tragoedia. Das ist Boethius Wiewohlen unschuldig zu dem Todt verurteilter In einem Trauer-Spiel* (Dillingen 1708)
- *Idea boni consulis in Boethio. Weiland Römischen Burger-Meister* (Burghausen 1711)
- *Boethius tragoedia. Das ist Boetius Biss in den Todt Heldenmütiger Verfechter Der Christlich-Katholischen Religion und Gerechtigkeit* (Innsbruck 1719)
- *Boethii et Symmachi per iniquitatem aulicam Theodorici per Justitiam Divinam tragicus occasus* (Coblence 1731, Düsseldorf 1735)

pretazione et notis illustravit Petrus Callyus jussu Christianissimi Regis, in usum Serenissimi Delphini, Lutetiae Parisiorum, apud F. Leonard, 1695², f. õiij*v*.

87 A.M.S. Boetii Consolationis philosophiae libri V. Ejusdem Opuscula sacra auctiora. Renatus Vallinus recensuit & notis illustravit, Lugduni Batavorum, apud F. Hackium, 1656, pp. 19, 45.

88 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), p. 182.

89 Nicola Kaminski, Hellwig – Vallinus – van Helmont/Knorr von Rosenroth. Boethius' *Consolatio philosophiae* im Fadenkreuz einer konfessionalisierten Philologie, in: Boethius Christianus? Transformationen der *Consolatio philosophiae* im Mittelalter und Früher Neuzeit, Reinhold F. Glei, Nicola Kaminski, Franz Lebsanft (hg.), Berlin-New York 2010, pp. 261-301: 284.

- *Boethii et Symmachi durch Hofs Ungerechtigkeit, Theodorici aber durch göttliche Räch erfolgter Untergang* (Düren 1740)
- *Verfolgte Unschuld Des Boethius Und Symmachus Durch Göttliche Räch An Theodoricus* (Münster 1751)[90]

Queste ed altre tragedie vennero rigorosamente recitate in lingua latina. Per un prevedibile processo di attrazione-imitazione, esse furono messe in scena non soltanto da numerosi collegi gesuitici, ma anche da qualche altro collegio religioso e perfino da più di una scuola cittadina: basti ricordare le tragedie *Boethius* e *Varia sortis alea sive Severinus Boethius a Theodorico gothorum rege exaltatus et trucidatus*, allestite dagli Agostiniani (Anvers 1725, 1752), la *Theodoricus, rex Italiae* di Nicolas Vernulz (Leuven 1622)[91] e la *Boèce martyr* dell'abbé Raoul, (Vire 1714).[92] Indipendentemente dall'istituzione educativa che le ha prodotte, tuttavia, tutte le tragedie i cui soggetti sono Boezio, Simmaco (il suocero di Boezio) e Teodorico costituiscono una vera e propria novità nella storia della fortuna di Boezio, in quanto esse hanno iniziato un filone del tutto nuovo. Il Medioevo, l'Umanesimo ed il Rinascimento non l'avevano conosciuto, mentre tale filone è nato e si è diffuso durante l'età barocca. Con la sua *Theodoricus* e con la sua *Cour sainte*, Caussin lo ha abbondantemente alimentato, scrivendo – se non proprio la prima tragedia in ordine di tempo – sicuramente la seconda di più di una trentina di tragedie. Di alcune si ricordano unicamente il titolo, il luogo e la data della rappresentazione:

- *Theodoricus* (Fribourg en Suisse 1625)
- *Severini Boethii fortitudo* (Fribourg en Suisse 1674)
- *Crudelitas castigata sive Theodoricus a divina Nemesi plexus* (Neuss 1683)
- *De Theodorico gothorum rege* (Hildesheim 1696)[93]
- *Boethius* (Aalst 1700)

90 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), pp. 269, 320, 489, 504, 546, 627, 655, 695, 795.

91 Nicolaus Vernulaeus, Theodoricus, Rex Italiae. Tragoedia exibita Lovanii nonis Octobris anno 1622, Lovanii, H. Hastenius, 1623; Nicolaus Vernulaeus, Tragoediae decem. Nunc primum simul editae, Lovanii, apud I. Oliverium & C. Coestenium, 1631.

92 M. Raoul, Boece martyr, tragedie dediée a Messire Jean Jacques Marquis de Renty, s.l. 1714.

93 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), pp. 110, 306, 349, 423.

- *Severinus Boethius* (Landshut 1713)[94]
- *Manlius Torquatus* (Brugge 1724)
- *Theodoricus* (Ieperen 1729)[95]
- *Theodoricus Magnus* (Emmerich 1733)
- *Boethius Severinus* (Fribourg en Suisse 1734)
- *Boethius* (Wiener Neustadt 1753)
- *Manlius Torquatus* (Amberg 1754) di Georg Obernberger
- *Boethius* (Krems 1755)[96]

Di altre tragedie, invece, sono rimaste anche le *periochae* e le relative descrizioni catalografiche:

- *Theodoricus tragédie* (Malines 1618)
- *Theodoricus Arians-Ketter Koninck De Gothen Ende Van Italien* (Bergues 1632)[97]
- *Theodoricus, coninck van Italien* (Aalst 1633)
- *Boethius Tragödie* (Kortrijk 1639)[98]
- *Theodoricus Magnus* (Innsbruck 1640)[99]
- *Boèce. Tragédie* (Grenoble 1658)[100]
- *Boethius, Borghmeester van Roomen* (Kortrijk 1661)
- *Boèce. Tragédie* (Aix-en-Provence 1666)[101]
- *Severini Boethii fortitudo* (Lucerne 1672)
- *Severinus Boethius* (Anvers 1701)
- *Boethius tragoedia* (Dillingen 1708)[102]
- *Boethius patritius et consul romanus* (Freiburg im Breisgau 1710)
- *Conscientia Theodorico tyranno tyrannus* (München 1712)

94 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), p. 517.

95 Leonardus van den Boogerd, Het Jezuietendrama in de Nederlanden, Groningen 1961, pp. 236, 244.

96 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), pp. 642, 648, 817, 817, 830. Georg Obernberger, * 23.IX.1717 Pertolzhofen, S.J. 20.IX.1737, † 10.III.1773 München (Herbert Gerl, Catalogus generalis Provinciae Germaniae Superioris et Bavariae Societatis Iesu 1556-1773, München 1968, p. 297).

97 Louis Desgraves, Répertoire des programmes des pièces de théâtre jouées dans les collèges en France (1601-1700), Genève-Paris 1986, p. 31; Van den Boogerd, Het Jezuietendrama (n. 95), p. 250.

98 Van den Boogerd, Het Jezuietendrama (n. 95), pp. 231, 245.

99 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), p. 151.

100 Desgraves, Répertoire (n. 97), p. 60.

101 Desgraves, Répertoire (n. 97), p. 12.

102 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), p. 489.

- *Severinus Boethius romanus consul* (Ingolstadt 1721) di Josef Buschele (Joseph Buschel)[103]
- *Theodoricus* (Ieperen 1729)[104]
- *Theodoricus Trauerspiel* (Düren 1736)
- *Theodoricus Boethii et Symmachi Interfector a Deo castigatus* (Müstereinfel 1738)[105]

Raramente di queste tragedie si conosce il nome dell'autore, come il medesimo Caussin, Nicolas Vernulz, l'abbè Raoul, Georg Obernberger e Josef Buschele. A completamento di quanto è stato già ossservato, bisogna aggiungere che ancor più raramente queste tragedie vennero pubblicate, come la stessa *Theodoricus* di Caussin oppure come la *Theodoricus rex Italiae* di Vernulz. Nella maggior parte dei casi ne vennero date alle stampe unicamente le *periochae*, che consistono in poche pagine, in cui «atto per atto» e «scena per scena» viene presentato sinteticamente lo svolgimento dell'azione drammatica.[106] Le *periochae* erano scritte nelle lingue nazionali oppure sia in latino, sia nelle lingue nazionali e rispondevano a più di un'esigenza: non ultima quella di rendere fruibili le tragedie ad un pubblico sufficientemente colto da saper leggere, ma non abbastanza colto da comprendere la lingua latina. Per i meno colti e gli analfabeti, inoltre, c'erano i preludi ed i cori recitati o cantati nelle lingue nazionali. A differenza del testo delle singole tragedie, non di rado essi si trovano stampati nelle *periochae*, come le parti cantate della tragedia *Theodoricus Boethii et Symmachi interfector a Deo castigatus*[107]. Ed in quanto diretti non soltanto ai meno colti ed agli analfabeti, ma all'intero pubblico, preludi e cori assolvevano il compito di istruire e di edificare ogni singolo spettatore secondo i dettami della chiesa cattolica, attraverso la vicenda di Boezio ed i valori religiosi, politici e morali che l'aveva-

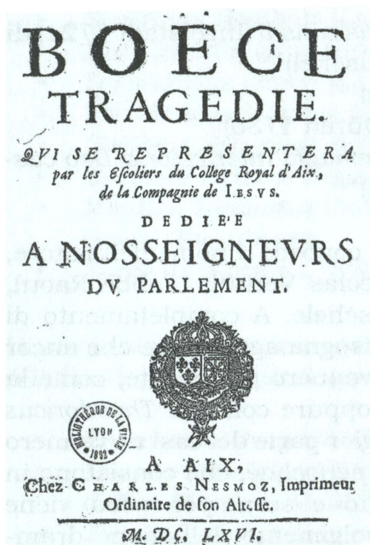
103 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), pp. 500, 513, 558. Josef Buschele, * 30.I.1680 Wörleschwang, S.J. 23.X.1701, † 5.III.1755 München (Gerl, Catalogus generalis [n. 96], p. 55).

104 Van den Boogerd, Het Jezuietendrama (n. 95), p. 236.

105 Valentin, Le Théâtre des Jésuites (n. 7), pp. 662, 683.

106 Filippi, Il teatro degli argomenti (n. 70), pp. 16-26.

107 Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector, à Deo castigatus. Theatro datus à Gymnasii Michaëlini Juventute PP. Soc. Jesu Monasterii-Eiffliae 1738. die 26. Septembris, Coloniae, apud J. Engelert, 1738.



BOËCE
TRAGEDIE.
QVI SE REPRESENTERA
par les Escoliers du College Royal d'Aix,
de la Compagnie de IESVS.
DEDIEE
A NOSSEIGNEVRS
DV PARLEMENT.

A AIX,
Chez CHARLES NESMOZ, Imprimeur
Ordinaire de son Altesse.
M. DC. LXVI.

Periocha della tragedia «Boèce», messa in scena ad Aix-en-Provence 1666. La rappresentazione venne dedicata dal locale collegio gesuitico ai membri del parlamento della città (Bibliothèque de Lyon).

no animata. Lo stesso si può dire delle danze.[108] Frequentemente, il fine educativo e di edificazione di danze, preludi e cori veniva perseguito mettendo in scena personaggi analoghi a Boezio, per averne prefigurato o ripetuto le virtù. Essi potevano essere tratti indifferentemente dal repertorio allegorico, biblico o storico, come il preludio dedicato all'uccisione di Seneca da parte di Nerone della *Theodoricus Boethii et Symmachi interfector*, il coro in cui si affrontano i vizi e le virtù della corte della *Boethius omnium academicarum scientiarum princeps*[109] ed cori incentrati sull'ira di Achab contro Naboth e sull'invidia dei fratelli di Giuseppe delle tragedie *Severinus Boethius romanus consul* e *Boethius tragoedia*[110]. In questo modo, la *Consolatio* raggiunse un

108 McCabe, An Introduction to the Jesuit Theater (n. 9), pp. 56-57.

109 Anicivs Manlivs Torqvatvs Severinvs Boethivs Omnium Academicarvm Scientiarvm Princeps. Ab Academici Gymnasii Eystettensis Nobili Iuventute Tragico Theatro redditus, Jngolstatt 1667, actus II, chorus. È perfino superfluo ribadire che questo tema è quello dominante della *Cour sainte*. Esso l'attraversa in tutta la sua larghezza e profondità.

110 Severinus Boëtius Romanus consul. Tragoedia. Das ist: Starckmüthige Unschuld von Unbillichem Neid, Einstens zu Rom biß in Tod verfolgt; Nun aber auff der Traur-Bünne Vorgestellt Von dem Academischen Gymnasio der Gesellschafft Jesu zu Ingolstatt, den 3. und 5. Herbst-Monats, Ingolstatt, T. Grass, 1721, prologus; Boethius Tragoedia. Acta Ludis Septembribus à Studiosa Juventute Episcopalis Academici Gymnasii Societatis Jesu Dillingæ. Das ist: Boethius Wiemohlen unschuldig zu dem Todt verurtheilet In einem Trauer-Spihl Vorgestellt Von dem Bischöfflichen Academischen Gymnasio der Societät Jesu zu Dillingen. Den 4. und 6. Septembris, M. DCC. VIII., J.M. Körner, Dillingen, 1708, pars prima, chorus I. Oltretutto, non diversamente dal paragone storico-filosofico tra Boezio e Seneca, anche quello biblico tra Boezio e Naboth si trova nella *Cour sainte*. Caussin, Cour sainte (n. 29), pp. 353, 340; Boetius Tragoedia. Das ist Boetius Biß in den Todt Heldenmüthiger

pubblico più vasto e più composito di quello che era in grado di leggerne i commentari latini e le traduzioni francesi e tedesche: un pubblico, al quale vennero proposti dei contenuti storicamente e filosoficamente strutturati, grazie al fatto che le tragedie elencate derivano direttamente o indirettamente dalla tragedia *Theodoricus* e dal secondo libro della *Cour sainte* di Caussin. Non solo la *Theodoricus* rappresentata ad Augsburg nel 1627 è un dichiarato adattamento dell'omonima tragedia di Caussin, ma Caussin viene citato esplicitamente in più di un *argumentum*. Tanto per richiamare qualche caso particolare, si possono citare gli *argumenta* delle *periochae* delle tragedie *Boethius nobilis, doctus, pius, vera politici norma* (Trento 1648), *Boèce. Tragédie* (Grenoble 1658), *Boèce. Tragédie* (Aix-en-Provence 1666) e *Fortitudo christiana Severini Boethii* (Lucerne 1672);[111] senza contare che non sono pochi gli elementi storico-eruditi, filosofici e teatrali riconducibili alla *Theodoricus* o alla *Cour sainte* di Caussin e presenti in altre *Theodoricus* e nelle varie *Boethius* o *Boèce*.

Può essere interessante esaminarli più dettagliatamente, in relazione ad una significativa selezione delle tragedie elencate. Gli elementi storico-eruditi comprendono il riferimento agli *Annales* di Baronio;[112] la presentazione di Boezio come un *grand homme* in quanto in lui sono congiunti il cattolico

Verfechter Der Christ-Catholischen Religion und Gerechtigkeit. Vorgestellt Von Dem Kayserlich-Ertz-Hertzoglichen Gymnasio Soc. Jesu Zu Ynsprugg. Den 4. und 6. Septembris 1719, Ynsprugg, M.A. Wagner, 1719, prologus; pars prima, chorus; pars secunda, chorus.

111 Boetivs Nobilis, Doctus, Pius. Vera Politici Norma. A Studiosa Iuuentute Gymnasij Societatis Iesv Tridenti In Theatrum productus. Mense Septembri Die III. & IV. MDCXLVIII, Tridenti 1648, synopsis, f. A2*r*: «P. Nicolaus Causinus ex Martiano, Cassiodoro, Baronio»; Boëce. Tragedie, Grenoble, chez A. Verdier, 1658, sujet, p. 2: «Paul. Diac. l. 16. Procop. lib. 1. Causs.»; Boëce. Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix de la Compagnie de Iesvs, Aix, chez C. Nesmoz, 1666, p. 8: «Paul. Diac. l. 16. Procop. 1. Causs. In Regio Ministro»; Fortitudo christiana Severini Boetii Dramatice proposita Sub ferias Autumnales à Catholico Lucernensi Lycaeo Societatis Jesu nonis Septembris, Lucernae 1672: «Ita Baronius annal. t. 7. Caussinus in aulae sanctae p. 1. cum aliis.»

112 Theodoricus. Tragedie (n. 6), sommaire: «Ceste histoire tirée du Card. Baronius Tom. 7 se diuise icy en trois actes chasque acte en plusieurs scenes»; Boetius Scientiarum Cultor, Aequitatis Amator, Religionis Assertor. Vorgestellt Von der Löblichen studierenden Jugend deß Churfürstlichen Gymnasii der Societet Jesu in München. Den 2. und 6. Septembris Anno M.DC.LXXVII, München, L. Straub, 1677, synopsis: «Ex Baronio anno 526»; Boethius Tragoedia. Acta Ludis (n. 110), argumentum: «Ex Baron. ad annum 526»; Boetius Tragoedia. Das ist Boetius Biß (n. 110), argumentum: «Baronius ad annum 526»; Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector (n. 107), argumentum: «Vide Baronius Anno Christi 526». Caussinus, Theodoricus (n. 17), argumentum, f. ã iij*v*.

ortodosso, l'onesto politico e l'uomo di scienza;[113] l'antica nobiltà di Boezio, che viene valutata attraverso la sua genealogia;[114] i consigli politici che Boezio impartisce a Teodorico[115] e l'inquadramento nella biografia di Boezio del viaggio di Giovanni I a Costantinopoli.[116] Gli elementi teatrali includono la presenza del fantasma di Giovanni I sulla scena;[117] l'identificazione di Teodorico con il tiranno, persecutore della Chiesa cattolica;[118] l'intrigo di corte costruito intorno ad una lettera

113 Boetivs Nobilis, Doctus, Pius (n. 111), argomento, f. A2*v*: «Perciò, affinche men'graue gli fosse il gouerno d'vna Republica di dottrina, e sapienza celebre, [Teodorico] tirosi dietro Boetio huomo, e per l'erudizione, e per il sangue illustre»; Boëce, Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), dédicace, pp. 3-4: «[...] les Vertus heroïques d'vn homme d'Estat, qui furent condamnées en sa personne [...] ce grand Homme, qui n'ignoroit rien dans les sciences humaines [...].» Caussin, Cour sainte (n. 29), pp. 265-276.

114 Raoul, Boece martyr (n. 92), dédicace, p. 2: «issu de ces celebres Manliens, qui avoient deffendu Rome contre les Gaulois, [...] qui dans tous les temps avoient rendu à la Republique les plus grands services qu'on pouvoit attendre de la vertu guerriere.» Caussin, Cour sainte (n. 29), pp. 255-262.

115 Boetivs Nobilis, Doctus, Pius (n. 111), actus II, scena III, f. A3*v*: «Con l'indirizzo di Boetio dà Teodorico al suo gouerno felice principio»; Conscientia Theodorico Tyranno, Tyrannus. Das ist: Das böse Gemissen Wird Theodorico Dem Tyrann/ Selbst aygner Tyrann. Nunmehr Auff offentlicher Schau-Bühne vorgestellet Von Dem Gymnasio der Societet Jesu in München, Den 5. vnd 6. Herbstmonat, im Jahr 1712., München, J.L. Straub, 1712, prologus: «Vera & falsa regnandi principia dantur, Theodorici Regis interitu confirmanda». Per la *Cour sainte* di Caussin cfr. n. 29.

116 Theodoricus. Tragedie (n. 6), acte I, scène 2, f. A2*r*: «Iean Pape de Rome est contrainct auecque Agapetus homme Consulaire, Agapetus Patrice, Importunus, & Theodorus, de faire la legation enuers l'Empereur Iustinus»; Boetivs Nobilis, Doctus, Pius (n. 111), atto IV, scena I, f. A3*r*: «Ritorna da Constantinopoli il Romano Pontefice, & hauendo, conforme che doueua, fauorita la santissima Fede, con grande dispreggio della setta Arriana è fatto morire in prigione di fame»; Conscientia Theodorico Tyranno, Tyrannus (n. 115), pars I, scena II: «Theodoricus malus Politicus. [...] Mors Joannis, Summi Pontificis, ab Ariani Popis nuntiatur: Symmachus & Boëtius offensam Regis incurrunt»; Boetius Tragoedia. Das ist Boetius Biß (n. 110), pars prima, scena I: «Ariani ob mortem Joannis Pontificis, & impium Regis decretum exultant»; Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector (n. 107), actus primus, scena IV: «Pontifex interim Constantinopoli redux Ecclesiam suam Deo commendat». Caussinus, Theodoricus (n. 17), oeconomia tragoediae, actus primus, f. ã iij*r*; Caussin, Cour sainte (n. 29), pp. 326, 357.

117 Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector (n. 107), actus tertius, scena II: «A cujus [Johannis] umbrâ Theodoricus terretur.»

118 Conscientia Theodorico Tyranno, Tyrannus (n. 115), pars I, scena I: «Theodoricus malus Politicus. Juratum Ecclesiae Romanae hostem se profitetur Rex»; Raoul, Boece martyr (n. 92), argument, p. 5: «Ces heretiques [les Ariens] en porterent leurs plaintes à Theodoric, qui étoit infecté de leurs erreurs, [...], s'emporte contre Justin, & délibere de lui faire la guerre»; Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector (n. 107), argumentum: «Theodoricus [...] Arianae perfidiae fautor [...]».Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus secundus, pp. 18-22.

che Boezio avrebbe scritto a Giustino I e la supplica della moglie e dei due figli di Boezio ai piedi di Teodorico.[119] Ed infine, gli elementi filosofici contano la costanza del saggio; l'incostanza della fortuna[120] e la Giustizia Divina che – secondo un progetto provvidenziale sconosciuto all'uomo, ma al quale l'uomo concorre con le sue azioni volontarie e libere – rende a ciascuno il suo. Gli allievi del collegio di Aix-en-Provence ripetono il monito di Virgilio «Discite iustitiam moniti, et non temnere Divos» e quelli di München prorompono in un monito senecaneggiante «sceleratos sequitur ultor a tergo Deus».[121] Ma non basta. Non soltanto questi elementi

119 Boetivs Nobilis, Doctus, Pius (n. 111), actus IV, scena V, f. A4*v*: «Vengono li suoi due cari figliuolini à visitarlo prigione; e da esso inuiati partono per mitigare il graue sdegno del Rè»; Boëce, Tragedie (n. 111), acte III, scène III, p. 3: «Il fit semblant d'estre touché des larmes de Rusticienne qui s'alla ietter à ses pieds auec ses enfans pour demander la vie de son mary, il promet de le luy rendre, pourueu qu'elle laisse ses enfans pour ostages»; Boëce, Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), acte V, scène III, p. 28: «C'est pourquoy Rusticienne ou Elpis, bienloin de trouuer quelque soulagement à sa douleur, & quelque consolation à ses larmes aux pieds du Roy, où elle se viendra jetter auec ses Enfans pour demander la vie de son Mary, n'y trouuera que du rebut, suiui pourtant de quelques témoignages feints d'vne compassion dissimulée»; Boece martyr, Tragedie chretienne. Sera representee au College d'Harcour, Pour la Distribution des Prix. Le 30 Iuilliet à Midi, Paris, F. le Cointe, 1682, acte I, p. 6: «Rusticienne vient se jetter aux pieds du Roy, luy demande seulement qu'elle puisse voir son mary pour la derniere fois»; Conscientia Theodorico Tyranno, Tyrannus (n. 115), pars III, scena I: «Rex ex invicta Symmachi & Boëtij constantia in furorem agitur: eosdem capi jubet»; Severinus Boëtius Romanus consul (n. 110), pars II, scena 6: «Hinc primùm pro Boëtio supplicant filij; sed frustra». Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus tertius, pp. 34-38; Caussin, Cour sainte (n. 29), p. 359.

120 Boetivs Nobilis, Doctus, Pius (n. 111), actus IV, scena IV, f. A4*v*: «Atterrito da si graue colpo di Fortuna Boetio, vedendosi cangiati li sommi honori in estrema infamia, vien consolato, & animato dalla Prouidenza Diuina»; Boëce, Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), acte I, scène I, p. 13: «Cassiodore tachera de dissiper cette crainte [que la fortune ne le veuille flatter], & de luy prouuer que la grandeur de sa maison est trop bien établie, pour pouuoir estre ébranlée par l'humeur jalouse & bizarre d'vne fortune capricieuse»; Boetius Scientiarum Cultor (n. 112), actus III, chorus III: «Certamen fortunae, & sapientiae de fortunato, & sapiente Boëtio: fortunam evertit Furor & Livor, sapientem non potest, etiam in casibus, erectum»; Raoul, Boece martyr (n. 92), argument, p. 4: «mais plus grand encore par ses vertus, par cette constance inébranlable, qui lui fit resister genereusement aux plus violentes secousses de l'iniquité, & sacrifier sa vie pour la deffense de la foy & de la justice. [...] Mais helas! Que la faveur des hommes est sujette à l'inconstance, & que les plus grandes fortunes sont exposées au renversement!»; Severinus Boëtius Romanus consul (n. 110), argumentum: «Tulit hoc supplicium Boëtius fortitudine Heroibus digna»; Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector (n. 107), actus tertius: «Chorus. Laus constantiae». Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus secundus, chorus, pp. 28-29; Caussin, Cour sainte (n. 29), pp. 359, 365.

121 Theodoricus. Tragedie (n. 6), acte III, scène 5, f. A4*r*: «L'ame de Theodoricus compare

storico-eruditi, teatrali e filosofici continuano a permanere nelle tragedie derivate da *Theodoricus* e dal secondo libro della *Cour sainte*, ma frequentemente essi vi compaiono ulteriormente accentuati. Gli *Annales ecclesiastici* di Baronio diventano un repertorio di fonti;[122] la provvidenza divina e la sapienza divina acquistano un'importanza ed un'autonomia tali da essere ipostatizzate;[123] vengono portate sulla scena le figure allegoriche di Filosofia, delle Muse e delle Virtù,[124] nonché i personaggi storici di Ario, Cassiodoro, Giustiniano e Giulio Marciano Rota;[125] l'intrigo di corte viene complicato da un ignaro eremita e dal fatto che la moglie di Boezio non avrebbe conosciuto il greco;[126] viene rappresentato il trionfo della chiesa cattolica militante;[127] e da ultimo, viene espli-

en Trebunal de Dieu, elle est accusée de Iean Pape & Symmachus, puis est damnée»; Boetivs Nobilis, Doctus, Pius (n. 111), argomento, f. A2*v*: «Così [Teodorico] riceue da Dio la meritata pena, diuenuto anche per vltimo si come n'hebbe riuelazione dal Cielo vn Romita diuoto) soggetto miserabile delle fiamme eterne»; Boëce, Tragedie (n. 111), scènes IV, V, VI, VII, p. 7: «Elle [Rusticienne] fera voir en cette occasion le combat de diuerses passions que sa douler éueillera, iusques à ce que Basilius le principal autheur de la conjuration, & celuy qui en a noüé toute l'intrigue, viendra tout effaré, & racontera la frenesie dont l'esprit du Roy sera agité, aprés auoir commis vn crime dont la Iustice Diuine tira en sa persone vne vengeance exemplaire»; Boëce, Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), p. 31: «Discite justitiam moniti, & non temnere Diuos»; Boetius Scientiarum Cultor (n. 112), synopsis: «Aeterno documento, quod sceleratos sequator ultor à tergo Deus». Caussinus, Theodoricus (n. 17), actus quintus, pp. 72, 76: «Sy. [...] Sed fata versant debitas poenas tibi,/ Et has querelas iustus extorquet Deus»; «Iust. [...] Reges potenter praepotens torquet Deus.»

122 Boëce, Tragedie (n. 111), sujet, p. 3; Boëce, Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), sujet, p. 8; Boece martyr, Tragedie chretienne (n. 119), sujet, p. 3: «Procope Liv. 1. & 3. De l'Histoire des Goths & Marcian dans la vie de Boece»; Boethius Tragoedia. Acta Ludis (n. 110), argumentum: «Ex Vita Boëtij, scriptore Jul. Martiano Rota, & aliis»; Conscientia Theodorico Tyranno, Tyrannus (n. 115), argumentum: «S. Greg. Dialog. I. 4. c. 30 & ex hoc alij».

123 Boetivs Nobilis, Doctus, Pius (n. 111), actus I, scena I, f. A2*r*: «La Prouidenza Diuina chiama dall'occupatione de' studij priuati alla corte Boezio»; Fortitudo christiana Severini Boetii (n. 111), scena V: «Sapientia Divina Boetium in carcere solatur, ac petitis è coelo principijs adversus sortis injuriam premunit.»

124 A.M.T.S. Boethivs Omnium Academicarvm Scientiarvm Princeps (n. 109), actus III, chorus: «Boëthius in carcere destetur à Musis & amicis. Consolationem accipit à Philosophia & Virtutibus.»

125 Theodoricus, Tragedie (n. 6), prologue, f. A2*r*: «L'ombre d'Arrius l'Heresiarche triomphe & incite la ville de Rauenne, & Theodoricus infectéz de sa peste, a l'encontre de Iustinus Empereur Catholique, puis recite les massacres auenir en Italie»; Boëce. Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), noms des acteurs, p. 9; Boece martyr, Tragedie chretienne (n. 119), actes III-V, pp. 8-11; Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector (n. 107), syllabus actorum.

citamente concettualizzato il rapporto tra passato e presente: esaltare il senso di giustizia e la pietà di Boezio per ammonire i magistrati contemporanei.[128]

Su tutti questi elementi storico-eruditi, filosofici e teatrali riconducibili alla *Theodoricus* o alla *Cour sainte* di Caussin, prevale la costanza, che nella sezione scritta in lingua latina delle *periochae* è *constantia* o *fortitudo* e che nella corrispondente sezione scritta nelle rispettive lingue nazionali è *fermeté, constance* o *Beständigkeit.* Insieme agli altri elementi storico-eruditi, filosofici e teatrali, la costanza ha fatto sì che l'impronta baroniana, senecana e stoicizzante di *Theodoricus* e della *Cour sainte* marchiasse un intero ciclo di tragedie per più di un secolo. Queste tragedie hanno svolto ininterrottamente la loro funzione didascalico-educativa tra il 1618 ed il 1755, principalmente grazie all'opera dei gesuiti e specialmente in


BOECE
MARTYR,
TRAGEDIE CHRETIENNE.
SERA REPRESENTEE
AU COLLEGE D'HARCOUR,
Pour la Distribution des Prix.
Le 30. Juillet à Midy.
A PARIS,
De l'Imprimerie de FRANÇOIS LE COINTE, ruë des Sept-Voyes.
M. DC. LXXXII.

Periocha della tragedia «Boèce Martyr», rappresentata a Parigi nel 1682 dal collegio cittadino d'Harcour, tradizionale concorrente del collegio gesuitico di Clermont (Bibliothèque Nationale de France).

126 Boëce, Tragedie (n. 111), scène IV, p. 5; Boëce. Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), scène IV, p. 17.

127 Theodoricus, Boetii & Symmachi interfector (n. 107), actus primus, chorus: «[chorus] celebrat Ecclesiae Romanae triumphos sub auspiciis SS. Petri & Pauli».

128 Boëce, Tragedie. Qui se representera par les Escoliers du College Royal d'Aix (n. 111), dédicace, p. 3: «Messeignevrs [...] il est entierement persuadé qu'il trouuera au pied de vos Tribunaux vne forte protection à son innocence persecutée: & les Vertus heroïques d'vu homme d'Estat [...] luy font esperer que vous luy serez d'autant plus fauorables, que la Cour d'vn Prince passionné a fait paroître plus de cruauté & plus d'injustice en son endroît»; Raoul, Boece martyr (n. 92), dédicace, p. 3: «Mais qualités dont Vous n'avez point degeneré, Monsieur, puisque nous reconnoissons en Vous ces heureuses dispositions, & cette même inclination à la pieté, jointe à la grandeur de courage, qui Vous a engagé dans le penible métier de la Guerre, dés que Vous avez esté en état de porter les armes.»

paesi in cui i cattolici vivevano accanto ai protestanti come in Francia, Belgio, Olanda, Germania e Svizzera. Lo conferma la tragedia *Boethius nobilis, doctus, pius, vera politici norma*, la quale è una sorta di *eccezione che conferma la regola*, dal momento che essa è stata messa in scena a Trento: una città governata da un principe-vescovo cattolico, ma facente parte dell'Impero Asburgico.[129] Sempre tra il 1618 ed il 1755 e sempre in Francia, Belgio, Olanda, Germania e Svizzera, inoltre, la diffusione della vicenda di Boezio poteva contare anche sulla pubblicazione dei già ricordati commenti latini alla *Consolatio*, sulle numerose edizioni della traduzione francese della *Consolatio* fatta da Ceriziers e sulle ancor più numerose traduzioni parziali o integrali della *Cour sainte*. Se ne contano un buon numero in spagnolo ed italiano, non poche in tedesco, inglese e latino e qualcuna in portoghese e nederlandese.[130]

Il Boezio dei gesuiti divenne un modello di politico cristiano piuttosto noto presso tutti i ceti sociali. Non c'è da stupirsi, pertanto, se nel 1695 il cartesiano Pierre Cally abbia additato al *Grand Dauphin*, figlio del Re Sole, la figura di Boezio quale consigliere ideale del principe: «vide reverendum Patrem Caussinum in libro quem inscripsit *la Cour Sainte*, ubi proponendo ideam viri quem vocat *homme d'Estat*, pluribus agit de nobilitate, de doctrinâ, de consiliis, de morte Boëtii»[131]. Grazie a Cally, gli insegnamenti di Caussin riuscirono ad affermarsi presso quella stessa corte che lo aveva mandato in esilio. Alla fine, Caussin ebbe la meglio su Richelieu, in un rovesciamento di fortuna che sembra uno di quelli provocati dalla Nemesi delle sue tragedie.

129 Allo stato attuale degli studi e dei documenti emersi, non sembra che in altre città italiane sia stata rappresentata qualche *Boethius* o *Theodoricus*. Né sembra che tragedie dallo stesso soggetto siano state messe in scena in Spagna: Louis J. Oldani – Martin J. Bredeck, Jesuit Theater in Italy: a Bibliography, in: AHSI, CXXXI/1997, pp. 185-235; Filippi, Il teatro degli argomenti (n. 70); Cayo González Gutiérrez, El teatro escolar de los Jesuitas en la Edad de Oro (I), in: Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica, XVIII/1993, pp. 7-147; C. González Gutiérrez, El teatro escolar de los Jesuitas en la Edad de Oro (II), in: Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica, XIX/1994, pp. 7-125; Jesús Menéndez Peláez, Los jesuitas y el teatro en el Siglo de Oro, Oviedo 1995; J. Menéndez Peláez, Los jesuitas y el teatro en el Siglo de Oro: Repertorio de obras conservadas y de referencia, in: Archivum. Revista de la facultad de filología, LIV-LV/2004-2005, pp. 421-563.

130 Sommervogel II, coll. 906-917.

131 Boethius, Consolationis philosophiae libros quinque (n. 86), f. õiij*v*. Sulle finalità di questa edizione della *Consolatio* cfr. Paul-Augustin Deproost, Boèce, in: La collection *Ad usum Delphini*, sous la direction de Martine Furno, II, Grenoble 2005, pp. 209-216.

Conclusione

Da una parte la necessità di arginare la riforma protestante, dall'altra la diffusione della filosofia politica machiavelliana hanno costretto la Chiesa cattolica a teorizzare un ideale del principe cristiano più adeguato ai tempi. Insieme a Ribadeneira, Mariana, Bellarmino e Scribani, anche Caussin si è impegnato in questa epocale e quasi epica fatica. Egli ha affiancato al principe cristiano la figura di un politico cristiano che ne doveva indirizzare l'azione politica: da Giuseppe a Mosé, Samuele e Daniele; da Boezio a Reginald Pole. Nel secondo libro della *Cour sainte* Caussin tratteggia le biografie di questi cinque politici cristiani, proprio come egli dedica a Boezio una delle sue cinque *Tragoediae sacrae*: la *Theodoricus*, che fu scritta tra il 1609 ed il 1619 e che fu data alle stampe nel 1620.

La tragedia *Theodoricus* appartiene ad un filone della fortuna di Boezio che il Medioevo, l'Umanesimo ed il Rinascimento non avevano conosciuto e che è nato con l'età moderna: quello delle rappresentazioni teatrali del martirio di Boezio. Ai gesuiti deve essere riconosciuto il merito di averlo aperto. Ci si può domandare se la *Theodoricus* di Caussin lo abbia iniziato oppure se essa sia stata preceduta da un'altra *Theodoricus*, rappresentata a Malines nel 1618, sempre ad opera dei gesuiti. Sta di fatto, tuttavia, che Caussin lo ha fortemente improntato, trasponendo in chiave drammatica uno schema storiografico ideato da Baronio e contenuto negli *Annales ecclesiastici*. Questo schema unisce in Boezio le qualità dell'uomo di scienza, del politico integerrimo, del difensore delle antiche istituzioni di Roma e del protettore dell'ortodossia cattolica, fino a dar vita ad un eroe tragico originale. Il Boezio di Caussin, infatti, eccede la categoria della *tragedia del martire* e non può essere neppure assimilato totalmente a soggetti drammatici simili, come Ermenegildo, Thomas Becket e Thomas More. Il Boezio di Caussin è un uomo di stato, senza essere un principe; è un difensore dell'ortodossia cattolica, senza essere un ecclesiastico. Caussin non considera Boezio neppure un santo, per quanto – nella misura in cui egli ne fa un martire della Chiesa cattolica – viene da lui recepita la lunga tradizione delle vite medievali, umanistiche e rinascimentali di Boezio. Egli la mutua sempre dagli *Annales* di Baronio, alle cui fonti egli aggiunge un documento eccezionale, inedito all'epoca della pubblicazione della *Theodoricus*

e della *Cour sainte*. Si tratta del cosiddetto *Anonymus valesianus*, pubblicato nel 1636 da Henri de Valois. A Caussin lo aveva segnalato il confratello Sirmond; ovvero, lo stesso gesuita che lo avrebbe segnalato a Valois. Il senso storico di Caussin risulta sopravanzato dal suo senso drammatico. Esso è abbastanza acuto da comprendere che l'*Anonymus valesianus*, la *Consolatio* ed il *Liber pontificalis* descrivono lo stesso contesto storico, ma non è sufficientemente acuto da trarne le dovute conseguenze storiografiche, fino a giudicare che l'*Anonymus valesianus* è anteriore al *Liber pontificalis*. Il che lo avrebbe portato a rivoluzionare la cronologia degli avvenimenti che hanno condotto alla condanna ed alla morte di Boezio e che si sono svolti tra Roma, Costantinopoli e Pavia, coinvolgendo il re Teodorico, papa Giovanni I, il senato di Roma e l'imperatore d'Oriente Giustino I. Indubbiamente, a Caussin è imputabile un errore di valutazione. Ma ciò non toglie che gli agiografi Bollandisti siano stati ingenerosi nei suoi confronti («Non cogitaverit, Caussinus, rebus gestis coaevum fuisse auctorem»), in quanto Caussin non è da meno di Baronio, nella volontà di offrire ai fruitori della tragedia *Theodoricus* e del trattato la *Cour sainte* contenuti storicamente qualificati.

Questi contenuti sono anche filosoficamente qualificati, dal momento che essi si dimostrano imbevuti dello stoicismo senecano, considerato da Caussin come la filosofia dei gentili più affine al cristianesimo. Sia in quanto storicamente qualificati, sia in quanto filosoficamente qualificati, gli stessi contenuti servono a Caussin come uno strumento per erudire, insegnare e muovere gli affetti cristiani, secondo la migliore tradizione della retorica e del teatro gesuitico. E pur essendo destinati principalmente a coloro che avrebbero dovuto reggere le sorti politiche della Francia, essi vennero diffusi nella maggior parte dell'Europa da più di trenta tragedie intitolate *Theodericus, Boethius* o *Simmachus*; tragedie che vennero prodotte e rappresentate ad opera dei collegi gesuitici tra il 1620 ed il 1755, soprattutto in quei paesi in cui i cattolici vivevano accanto ai protestanti: dal Belgio all'Olanda, dalla Germania alla Francia, dall'Austria alla Svizzera. Ne risulta un pubblico abbastanza vasto, che viene notevolmente aumentato se si considera che le rappresentazioni teatrali gesuitiche erano dirette non soltanto ai nobili, ma anche agli altri ceti sociali: perfino a quello che in Francia veniva chia-

mato *terzo stato.* La figura di Boezio-politico cristiano acquistò un'indiscussa notorietà.

Di tanta notorietà si può misurare l'ampiezza e la profondità, considerando la reazione uguale e contraria da essa suscitata nel 1744, quando Joseph Du Fresne de Francheville pubblicò una traduzione francese della *Consolatio* massonicamente connotata.[132] Evidentemente, alcune di quelle forze che stavano spingendo per la diffusione dell'illuminismo e per la soppressione dei gesuiti[133] si preoccuparono di arruolare Boezio nelle loro fila. Membro della loggia berlinese Dei tre Globi, il massone Francheville è risoluto nel criticare la traduzione della *Consolatio* fatta da Ceriziers,[134] allo scopo di indirizzare il favore del pubblico verso traduzioni dell'opera meno cattolicamente connotate: come quella cabalistica, realizzata a quattro mani da Franciscus Mercurius van Helmont e Christian Knorr von Rosenroth[135] ed intrisa di un tollerante sincretismo religioso.[136] Francheville qualifica la *Consolatio*

132 La Consolation philosophique de Boëce. Nouvelle traduction avec la vie de l'auteur, des remarques historiques et critiques et une dedicace massonique par un Frere-Masson, membre de l'Academie Roiale des Sciences et des Belles-lettres de Berlin, I-II, La Haye, chez P. de Hondt, 1744. Per la biografia di Francheville cfr. François Labbe, La Gazette littéraire de Berlin (1764-1792), Paris 2004, pp. 19-24.

133 L'ordine gesuitico venne soppresso prima in Portogallo (1758), su istigazione del Marchese di Pombal; poi in Francia da Luigi XV (1764), in Spagna e nelle colonie da Carlo III (1767), nel Ducato di Parma e nel Regno di Napoli (1667); ed infine, nella Chiesa cattolica universale da Clemente XIV (1773).

134 La Consolation philosophique de Boëce (n. 132), I, p. LIV: «dans la version du Boece en particulier, si peu fidèle, qu'il semble avoir affecté de s'écarter de son original pour n'en donner qu'une simple imitation, ou pour mieux dire, qu'un extrait qui souvent même est contraire au sens de l'Auteur qu'il n'entendoit certainement pas. Aussi ne s'est-il pas fait scrupule de sauter tous les passages où il a trouvé quelques obscurité.»

135 La Consolation philosophique de Boëce (n. 132), I, pp. XXVIII-XXIX: «Il y a plusieurs Traductions Allemandes de la Consolation philosophique de Boece. Les plus connues sont: celle de Nuremberg imprimée en 1660. in 12. dont on ignore l'Auteur, & celle qui fut faite ensuite par Christian Knorr de Rosenroth. Silésien de nation, attaché dès-lors au service de Christian Auguste Comte Palatin de Sultzbach, qui le fit son Conseiller privé en 1668. & enfin son Chancelier. Sa Traduction passe pour la meilleure de toutes. Il en fut fait dabord en 1667 à Sultzbach une Edition in 12. qui a été renouvellée à Lunebourg en 1697, huit ans après la mort de l'Auteur.»

136 A questo proposito, è illuminante il confronto proposto da N. Kaminski tra la traduzione tedesca della *Consolatio* (Sultzbach 1667, Lüneburg 1697²), realizzata da Rosenroth e F.M. van Helmont, e la traduzione tedesca della *Cour sainte* (München 1956-57), fatta dal gesuita Ulrich Groschan (* 1608 Massmünster, S.J. 1628, † 14.V.1656 Konstanz [Sommervogel III, col. 1850]); Kaminski, Hellwig – Vallinus – van Helmont/Knorr von Rosenroth, Boethius' *Consolatio philosophiae* (n. 89), pp. 282-297.

come «una delle più celebri testimonianze della fraternità massonica», presentando Boezio come colui che ha posseduto le virtù della massoneria in sommo grado.[137] E grazie alla sua propaganda, nel giro di un quinquennio, da politico cristiano Boezio diventò un deista fra' massone; una figura non indegna di stare accanto a Voltaire come consigliere del despota illuminato:

Mais Boëce en Masson discret,	Heureux qui prendroit nos leçons!
Sous cette feinte allégorie,	Ou peut le dire sans scrupule:
A parlé du Travail secret	Le seul Travail des Francs-massons
De l'antique Massonnerie.	Vaut bien tous les Travaux d'Hercule.[138]

137 La Consolation philosophique de Boëce (n. 132), I, épitre: «Il n'appartient non plus qu'à ceux qui ont la gloïre d'en être Membres, de pénétrer les grands mistères de ce Livre, avec cette vive intelligence qui n'est propre qu'aux vrais Massons. N'en doutons point: Nous en avons eu peu dans notre Société, depuis son établissement, qui ait été plus digne de ce nom que le sage Boece, qui en possedoit les Vertus dans un souverain degré.»

138 La Consolation philosophique de Boëce (n. 132), II, p. 308.

Sintesi

Tranne che per l'*Anonymus valesianus*, le fonti medievali, umanistiche e rinascimentali della vita di Boezio sono state raccolte dall'oratoriano Baronio nei suoi *Annales ecclesiastici.* Baronio è stato il primo storico ad unificare la tradizione precedente, così da presentare Boezio sia come un politico, sia come un martire. Egli ha sviluppato uno schema storiografico sul quale il gesuita Caussin ha fondato una versione più completa della vita di Boezio.

A tale versione, Caussin ha dedicato una sezione della *Cour sainte* e l'intera tragedia *Theodoricus.* Se la *Cour sainte* appartiene alla letteratura edificante, la *Theodoricus* non è totalmente assimilabile alle cosiddette *tragedie del martire,* come *Hermenegildus, Thomas Becket* e *Thomas More.* Tra il XVII ed il XVIII secolo la *Teodoricus* di Caussin ha originato almeno una trentina di tragedie dallo stesso soggetto. Esse vennero rappresentate dagli studenti dei collegi gesuitici, in paesi in cui i cattolici lottavano contro i protestanti per il trionfo della loro fede: Francia, Svizzera ed Impero Asburgico. Queste tragedie furono scritte e recitate in latino. Le *periochae* stampate per il pubblico, tuttavia, furono scritte nelle lingue nazionali, per consentire ad un pubblico il più ampio possibile di comprendere la messa in scena. Il che fece sì che la caduta politica ed il martirio di Boezio raggiungessero un pubblico ben più vasto degli aristocratici che avevano potuto ascoltare i sermoni di Caussin, quando costui era stato confessore di Luigi XIII.

Sumario

Salvo en el caso del *Anonymus valesianus,* las fuentes medievales y renacentistas sobre la vida de Boezio han sido recogidas por el oratoriano Cesare Baronio en sus *Annales ecclesiastici.* Baronio ha sido el primer historiador que ha unificado la tradición anterior, presentando a Boezio como hombre político y mártir. Él ha desarrollado un esquema historiográfico a partir del cual el jesuita Nicolás Caussin ha creado una versión más completa de la vida de Boezio.

Caussin le ha dedicado una sección de la *Cour sainte* y la entera tragedia *Theodoricus.* Si la *Cour sainte* pertenece a la literatura edificante, la *Theodoricus* no es totalmente comparable a las llamadas *tragedias de mártir,* como *Hermenegildus, Thomas Becket* y *Thomas More.* Entre los siglos XVII y

XVIII Theodoricus de Caussin dio lugar a por lo menos treinta tragedias con el mismo argumento que fueron puestas en escena por los alumnos de colegios jesuitas en los países donde los católicos luchaban contra los protestantes por el triunfo de su fe: Francia, Suiza y el Sacro Imperio Romano Germánico. Estas tragedias se escribían y recitaban en latín. Las *periochae* impresas para el público se escribían, sin embargo, en los idiomas nacionales, para permitir que el público, lo más amplio posible, pudiera comprender la puesta en escena. Esto permitió que la caída política y el martirio de Boezio llegaran a un público mucho más amplio que el de los aristócratas que habían escuchado los sermones de Caussin, cuando era el confesor de Luis XIII.

Summary
Except for the *Anonymus valesianus*, the Oratorian Cesare Baronio in his *Annales ecclesiastici* collected the Medieval, Humanistic and Renaissance sources of Boethius' life. Baronio was the first historian to unify the previous traditions, presenting Boethius as both a politician and as a martyr. He developed a historiographical scheme on which the Jesuit Nicolas Caussin based a new and fuller version of Boethius' life.

In this version Caussin devoted a section to the *Cour sainte* and to the entire tragedy *Theodoricus*. If the *Cour sainte* belongs to edifying literature, *Theodericus* cannot be totally comparable to the so-called *martyr-tragedies*, such as *Hermenegildus*, *Thomas Becket* and *Thomas More*. Between the 17th and the 18th century, Caussin's *Theodoricus* inspired more than thirty tragedies on the same subject. The students of the Jesuit colleges performed in them, in the countries where Catholics were struggling against Protestants for the triumph of their faith: France, Switzerland, and the Holy Roman Empire. These tragedies were written and performed in Latin. However, the *periochae* printed for the audience were written in the native languages, to allow as far as possible a wide range of people to understand and appreciate the performances. In this way, the political fall and the martyrdom of Boethius reached a larger public than the aristocrats who listened to the sermons of Caussin when that Jesuit was the confessor of Louis XIII.

Intellektuelle Performanz und kulturelle Repräsentanz aus dem Geist der Exerzitien

Die Tagungsakten zur Konferenz „Bohemia Jesuitica 1556-2006“, Prag 2006

Spätestens seit den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts galt die Gesellschaft Jesu im protestantisch-liberalen Spektrum der deutschen Öffentlichkeit als Symbol aller antimodernen und antiaufklärerischen Intransingenz und Obskurität, stellenweise wie im Kulturkampf Bismarcks, als vom päpstlichen Rom gesteuerte *schwarze Internationale* mit dem Ziel, den Aufbau des kleindeutschen Nationalstaats und die von den protestantischen Bildungseliten geförderte deutsche Identität zu verhindern. Trotz energischer Gegenwehr katholischer Wissenschaftler (u.a. Franz Schnabel) und Publizisten (u.a. Hugo Ball) wirkte diese Stereotype dann als integraler Bestandteil der völkischen Ideologie ab 1900 weiter bis zum Zusammenbruch des NS-Regimes 1945.

Erst die definitive Delegitimierung nationalistischer und antikatholischer Diskurse ermöglichte in der Nachkriegszeit in Europa eine allmähliche Würdigung der Geschichte des Jesuitenordens von seinen eigenen geschichtlichen Voraussetzungen her. Die Implosion des spätstalinistischen Kommunismus in Mittel- und Osteuropa 1989-1990 eröffnete darüber hinaus die Chance, die besonders in der CSSR verfolgte Kirche in ihrem Selbstverständnis und in ihrer kulturprägenden Geschichte neu in den Blick zu nehmen.

In dem zu besprechenden Werk, das aus einer Konferenz an der Karlsuniversität Prag vom 25. bis 29. April 2006, veranstaltet von der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät und der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu zum 500. Jubiläum der Ankunft der Jesuiten in den Böhmischen Ländern am 21. April 1556 und in Erinnerung an den 450. Todestag des Ignatius von Loyola am 31. Juli 1556 und an die 500. Geburtstage seiner Gefährten des hl. Franz Xaver (7.April 1506) und des seligen Peter Faber (13. April 1506) hervorging und das dem Jesuitenpater Kardinal Tomáš Špidlík (1919-2010) gewidmet ist, ist dies in stupender Art und Weise und mit glänzendem Erfolg gelungen: Auf Deutsch, Tschechisch und Englisch wird in 10 Kapiteln auf

insgesamt 1511 Seiten die Theologie, Spiritualität, Organisation, das pastorale, caritative, pädagogische und künstlerische Wirken vor allem der alten Gesellschaft Jesu in all ihren komplexen diachronen und synchronen Facetten im jeweiligen gesellschaftlich-politischen Kontext diskursiv erörtert. Mithin wird dem Leser überzeugend die vom 16. Jahrhundert bis 1773 formative Prägung der böhmischen, mährischen und schlesischen Kultur durch die böhmische Provinz der Gesellschaft Jesu ohne alle apologetischen Tendenzen deutlich gemacht. Ein Beitrag zur Aktualität ignatianischer Exerzitien von dem 2010 verstorbenen Kardinal Tomáš Špidlík S.J. und ein Porträt dieses bedeutenden Jesuiten von gesamteuropäischem Rang von Richard Cemus S.J. im noch zu besprechenden Epilog belegen die Vitalität des Ordens nach dem Neuanfang 1990.

In seiner Eröffnungsrede (S. 19-21) gewann denn auch der damalige Generalobere der Gesellschaft Jesu, Peter-Hans Kolvenbach S.J., dem Historischen Relativismus insofern eine hermeneutisch positive Seite ab, als dieser die Formal- und Realphänomene aus ihren jeweiligen Kontexten zu verstehen suche und damit der Gefahr der Instrumentalisierung historischer Diskurse entgehe. So kann Kolvenbach in der *Unterweisung* des Ignatius von Loyola das tragende Motiv für seine letzte große Kollegsgründung in Prag 1556 erkennen, dem keineswegs eine militante, gegenreformatorische Absicht zugrunde lag. Die Norm: die *Erbauung der Stadt und des Reiches* unter ihren jeweiligen geschichtlichen Bedingungen eröffnet den Blick für die Märtyrer der Vergangenheit, Edmund Campion S.J. (1540-1581), John Ogilvie S.J. (1576-1615), Melchior Grodziecki S.J. (1582-1619) und Stephan Pongracz S.J. (1582-1619), lädt aber auch ein zur Zukunftsorientierung in Versöhnung und Gerechtigkeit.

Der Apostolische Nuntius bei der Tschechischen Republik, Diego Causero, unterstrich in seiner Präsentation des Tagungsbandes diese Zielnorm, die das reichhaltige Lehren und Forschen der Jesuiten ermöglichte und bestimmte, auf das der Rektor der Karls-Universität Prag in seinem Geleitwort hinwies.

Die Spiritualität des heiligen Ignatius von Loyola

Das tragende Fundament allen ignatianischen Denken und Handelns sind über alle Zeiträume und kulturelle Differenzen

hinweg die vom Charisma des Ignatius geprägten *Exercitia Spiritualia*. Ihre Spriritualität durchgeistigt die Gesellschaft Jesu, ermöglicht ihre Inkulturierung in den verschiedensten kulturellen Kontexten in Zeit und Raum und dient als Korrektiv dazu, das jeweilige Verhalten am Regulativ dieser Exerzitien in Theorie und Praxis zu überprüfen.

Die Grundparameter dieser *Exercitia Spiritualia* werden in ihren Intentionen *Ad Maiorem Dei Gloriam* im 1. Kapitel mit 10 Aufsätzen untersucht. In ihrer geistlichen Pädagogik lernt der Exerzitant in der Suche nach dem Willen Gottes solche Wahlentscheidungen zu treffen, die mehr (*magis*) für sein Reich erbringen. Dazu bedarf es des Erlernens der inneren Freiheit (*indifferentia*), um den Seelen zu helfen (*iuvare animas)*.

Die Beiträge von Richard Cemus S.J. (Einleitung), Mark Rotsaert S.J. und Stefan Kiechle S.J., dem heutigen Provinzial der Deutschen Jesuiten, vermögen geistes- und frömmigkeitsgeschichtlich exakt zu zeigen, wie das Exerzitienbuch, der Bericht des Pilgers und das Geistliche Tagebuch nicht nur die Satzungen und die werdende Organisationsstruktur der Gesellschaft Jesu formativ in spiritueller und intellektueller Hinsicht prägten, sondern auch eine enorme Außenwirkung im Kontext der anthropologischen Wende im Humanismus zeitigten. Dabei kam dem Aufbau einer Laienspiritualität in den Marianischen Kongregationen (heute Gemeinschaft Christlichen Lebens) eine große Bedeutung zu. Auch Philip Endean S.J. kontextualisiert in seinem Beitrag "Ignatius, Authority and Conflict" das humanistisch geprägte Gehorsamsverständnis des Ignatius im Spannungsfeld von Wahrheitsanspruch und individueller bzw. kultureller Partikularität, von Charisma und hierarchischer Kirche, in deren Pluralität und Offenheit er die Gnade des Heiligen Geistes wirken sieht.

Die Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes (Exerzitienbuch 15) vertieft diesen Aspekt weiterhin, kann zugleich auch unterscheiden lernen zwischen der "Tröstung ohne vorhergehende Ursache" (Exerzitienbuch 316, 330, 336) und der ersten Wahlzeit. José Garcia de Castro S.J. zieht zur Exegese dieser Unterscheidung den Bericht des Pilgers 27 und 30 (*Cardoner*-Erfahrung) und den Brief des Ignatius an Teresa Rejadell O.S.B. vom 18. Juni 1536 heran. Der Beitrag von Pascual Cebollada S.J. beschäftigt sich mit der Praxis der

Exerzitien in Westeuropa nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) und während der zweiten und dritten Zerstreuung der Jesuiten unter der Repression des kommunistischen Regimes der CSSR (1968-1989) Im Gefolge der 31. und 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 1965/66 und 1974/75 sieht der Autor den Versuch, im Rückgriff auf die Quellen Intention und Sinn der Exerzitienpraxis im Westen neu zu entdecken. In den lateinischen Ländern (Italien, Spanien, Frankreich) macht er das Bemühen aus, eine größere Treue zu den originalen Texten zu finden, um dadurch eine erhöhte Authentizität der Exerzitienpraxis in der postkonziliaren Gegenwart zu gewinnen. Dabei spielten die Zeitschriften *Manresa* in Spanien und *Christus* in Frankreich eine Vorreiterrolle. In den angelsächsischen Frömmigkeitskulturen sieht er eine Intention im Anschluß an Hans-Georg Gadamer (1900-2002) wirksam, dem Subjekt des Exerzitanten in seiner *hic-et-nunc*-Praxis die hermeneutische Deutungshoheit einzuräumen. Im Widerspruch dazu reklamiert der Autor diese Hoheit für den Exerzitiengeber, der sich besonders an das *Prinzip und Fundament* (Exerzitienbuch 23) als Regulativ zu halten hat.

Aufgrund der kommunistischen Repression konnten das *Vaticanum II* und die westlichen Diskurse im Osten erst mit einer Verzögerung erörtert und wahrgenommen werden. Er plädiert dafür, in der Treue zu Geist und Intention des Originaltextes die Exerzitienpraxis zu gestalten, um den Exerzitanten in die Universalkirche mit ihrer kosmischen und heilsgeschichtlichen Dimension zu integrieren.

Tomáš Špidlík S.J. zeigt in seinem schon erwähnten Beitrag die Reichweite der Exerzitien über den Rahmen der katholischen Kirche hinaus, da er bedeutende Elemente wie die Kardiognosie auch in der Orthodoxie ausmachen kann.

Ja sogar für die Zen-Buddhistische Spiritualität sind sie, folgt man Richard Cemus S.J., anschlußfähig – erst recht für die Lebenswelt des modernen Menschen, wie Stefan Kiechle überzeugend darlegt: Wird der Exerzitienweg im Sinne der spirituellen Pädagogik als von Gott geführter Prozeß verstanden, wie es der heutige Provinzial der Deutschen Jesuiten tut, eröffnet sich umgekehrt für den Exerzitanten auch inmitten in seiner ganzen existentiellen Kontingenzerfahrung die Chance, in die Dynamik der Unmittelbarkeit Gottes und der Nachfolge Christi hineingenommen zu werden. Umge-

setzt wird die Exerzitienpädagogik in der Sendung in und für die Welt und in der Kollegspädagogik.

Abgeschlossen wird das 1. Kapitel mit der Studie von Pavel Ambros S.J. über die Rolle der Jesuiten mit ihrer Exerzitienbewegung in der katholischen Erneuerung in den Böhmischen Ländern 1850-1919. Als einziger Beitrag zur 1814 wiederbegründeten Gesellschaft Jesu zeigt er diese Bewegung, die ihren Brennpunkt im Wallfahrtsort Velehrad hatte, als Teil der katholischen Reform in Österreich mit ausgesprochen positiven Effekten nicht nur für die Einbeziehung der Laien in die Exerzitienpraxis sondern auch für die Vertiefung und Erweiterung der Exerzitientheologie.

Geschichte und Bildungswesen der Jesuiten in Böhmen

Das 2. Kapitel hat in 9 Untersuchungen die Geschichte der Jesuiten in Böhmen zum Gegenstand: Zunächst gibt Petr Havliček S.J. in der Einleitung einen historischen Überblick. Wie das frühe Christentum in der Antike sich in den urbanen Zentren des *Imperium Romanum* kristallisierte und ausbreitete, so war die urbane Option des Ignatius Ausgangs- und Kernpunkt der Rekatholisierungsstrategie, wie Michael Sievernich S.J. am Beispiel der Metropole Prag darstellt. Bereits in Rom hatte Ignatius die pastorale Triade: Dienst am Wort, Dienst am Sakrament und diakonische Dienste (*consueta ministeria*), die sich an den 7 Werken der Barmherzigkeit ausrichten, so konzipiert und organisiert, dass er sie in jeder neuen Niederlassung der Gesellschaft Jesu, so auch in Prag ab 1556, organisatorisch neu implementieren konnte. Zudem wurde diese Triade ergänzt durch das pädagogische Apostolat, realisiert in Rom durch die Gründung des *Collegium Romanum* 1551 und des *Collegium Germanicum* 1552 für Studenten aus dem konfessionell gespaltenen deutschen Sprachraum. Das über eine intensive briefliche Korrespondenz der einzelnen Niederlassungen und 245 Kollegien 1599, zur Zeit der endgültigen Fassung der *Ratio studiorum*, mit der Zentrale in Rom organisierte Netzwerk, die hohe geographische und mentale Mobilität des global operierenden Ordens auch außerhalb Europas und das exzellente intellektuelle Niveau der Patres disponierten so die Gesellschaft Jesu dazu, zum führenden Bildungsorden der katholischen Kirche zu werden – auf derselben Augenhöhe mit den protestantischen Bildungseinrichtungen. Unter dem ersten Pro-

vinzial der Oberdeutschen Provinz, Petrus Canisius (1521-1597) eröffnete das *Collegium Clementinum*, das nach den Instruktionen des Ignatius vom 12. Februar 1556 geordnet wurde, am 8.Juli 1556 seinen Lehrbetrieb. Analog zum Orden galten für Ignatius Stadt und Kolleg der *Erbauung*, wie 2 Instruktionen des Juan de Polanco (1617-1576) im Auftrag (*ex commissione*) des Ignatius an seine Prager Mitbrüder am 12. Februar 1556 belegen.

Nach der Darstellung Paul Begheyns S.J. zu Petrus Canisius als Manager und Mystiker in seinen verschiedenen Lebensphasen, zeichnet Klaus Schatz S.J. die flexible Taktik des Canisius gegenüber Hussiten und Lutheranern: Zunächst konzedierte er ihnen den Laienkelch unter der Bedingung, dass sie bekennen, im Glauben mit der römischen Kirche übereinzustimmen. Da in Deutschland die Forderung nach dem Laienkelch mit tiefsitzenden antirömischen Affekten verbunden war, konnte Canisius nicht anders, als auf ein striktes Verbot einzuschwenken.

Beiträge zu den ersten böhmischen Jesuiten (Josef Koláček S.J.) und zum XV. Generaloberen der Gesellschaft Jesu, Franz Retz S.J. (1673-1750) aus Böhmen (Martin Svatos) sind von biographischem, wohingegen Artikel zur Auseinandersetzung des Burggrafen Bernhard Ignaz von Martinitz (1615-1685) mit dem Orden (Alessandro Catalano), zur Rolle des Beichtvaters Wilhelm Lamormaini S.J. (1570-1648) vor allem als kaiserlicher Beichtvater (Johannes Wrba S.J.) sowie die protestantische und aufklärerische Jesuitenkritik an der universalen Organisation des Ordens und an seinem von der *Ratio studiorum* 1599 verfassten Bildungswesen besonders in den publizistischen Diskursen im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland (Peter Wolf) von großem geistes- und politikgeschichtlichen Interesse sind. Wenig bekannt war bisher, dass die wissenschaftlichen und erzieherischen Leistungen der Gesellschaft Jesu auch von einzelnen Protestanten positiv gewürdigt wurden.

Wie wenig polemische Kritik den Leistungen des Bildungswesens der Jesuiten im Bereich der Universität und der Kollegien gerecht wurde, zeigt das 3. Kapitel mit 5 Beiträgen: Diese Aufsätze zeigen nicht nur das geistige Fundament des ignatianischen Bildungswesens in den *Exercitia Spiritualia* (besonders *Prinzip und Fundament*, Exerzitienbuch 23) und das ganze Netzwerk von 27 Kollegien in Böhmen, Mähren

und Schlesien, davon 3 in Prag (Josef Koláček S.J. in der Einleitung), sondern die enormen Leistungen zur katholischen Erneuerung durch Kollegien und Universitäten, zu deren Gründung sie durch kirchliche und weltliche Amtsträger gedrängt wurden, und deren Verlust bei Aufhebung des Ordens 1773 von breiten Schichten der katholischen Bevölkerung bedauert wurde, wie Karl Hengst am Beispiel der 1546 eingerichteten rheinischen Ordensprovinz belegt.

Mit welchen Widerständen die Jesuiten bei der Übernahme der Karls-Universität Prag 1622 gerade auch von Seiten der Hierarchie zu tun hatten, zeigt der Artikel von Ivana Čornejová. Auch unter den Orden, die die Protagonisten der katholischen Erneuerung waren, existierten mannigfache Konflikte um Deutungshoheit und kirchenpolitischen Einfluß. Das spannungsreiche Verhältnis zwischen Jesuiten und Prämonstratensern in Böhmen und Mähren zeichnet Hedvika Kuchařová nach, nachdem Miloš Kouřil die Anfänge der Jesuitenakademie in Olmütz 1566 beleuchtet hat.

Pastoral und Mission

Michael Sievernich S.J. leitet das 4. Kapitel mit 8 Aufsätzen zur Pastoral und Mission der *Societas Iesu* mit einem fulminanten Beitrag ein: Zu den in Kapitel 2 genannten Aufgaben werden noch das Geben von Exerzitien, besonders der *Ersten Woche*, die über die Selbsterkenntnis zur inneren Freiheit führen, und das Ratgeben auf persönlicher, familiärer und politischer Ebene im Dienste der *salus communis* thematisiert. So intensiv der Orden kraft seiner dezidierten Kirchlichkeit und seiner Loyalität zur römischen *Cathedra Petri* bei den globalen Herausforderungen wie Kirchenkrise, Bildungsmisere, Entdeckung bisher unbekannter Kulturen und Konfrontation mit anderen Religionen, vor allem die enorme missionarische Dynamik, in Amerika im Gefolge der von den iberischen Mächten betriebenen Expansion (conquista), an vorderster Stelle, um die Welt zu erobern (*conquistar todo el mundo*), operierte – dabei bestand das Grundkonzept, bereits Prinzipien des II. Vatikanischen Konzils antizipierend, in der Einheit von Evangelisierung und humaner Entwicklung, von Christianisierung und Zivilisierung und im interkuturellen Dialog in den jeweiligen Kontexten – so stark wirkte er im regionalen Kontext Böhmens. Dies illustrieren überzeugend die Beiträge von Jiří M. Havlík zur Pestkrankenpastoral, von

Gernot Heiß, besonders auf der Basis der *Litterae Annuae*, zum priesterlichen Beistand von zum Tod verurteilten Delinquenten, denen Trost (*consolación*) auf der barock inszenierten *Schaubühne des Todes* von den Patres gegeben wurde, von Zdeněk Orlita zur Begräbnispraxis der marianischen Sodalitäten in Olmütz, von Karel Černy zu jesuitischen Wundern, von Markéta Holubová zur Jesuitenresidenz Heiliger Berg bei Pribram im Barockzeitalter mit ihrer Förderung des Pilgerwesens und der sakralen Musik und von Jiří Hanke zu der von den Jesuiten promulgierten Heiligenverehrung in Olmütz unter Auswertung der Thesenblätter der dortigen Universität – Beiträge von hohem kulturgeschichtlichem Erkenntniswert. Von besonderem Interesse dürfte der Aufsatz von Christoph Nebgen zum Engagement des Jesuiten Michael Alexius Schabel (1662-?) zur Aufhebung der Sklaverei sein, da sein Denken und Handeln seiner Zeit weit voraus war.

Philosophie und Naturwissenschaft

Nach der Einleitung von Stanislas Sousedik belegt das 5. Kapitel in 15 Beiträgen die Vorreiterrrolle, die die Gesellschaft Jesu bei der Entwicklung der transzendentalen Ontologie auf spätscholastischer Grundlage in der europäischen Geistesgeschichte spielte – ganz entgegen dem stereotypen, allerdings in führenden philosophiegeschichtlichen Darstellungen überwundenen Vorurteil, die Phiolosophie der Jesuiten habe, gefangen in ihrem aristotelisch-scholastischen Prokrustesbett den Anschluß an die durch die Aufklärung geprägte Moderne verpasst.

Charles Lohr S.J. erläutert die Entwicklung der schon im Mittelalter umgeprägten aristotelischen Begriffe *scientia* und *artes* zur Erkenntnislehre des Francisco Suárez (1548-1617). Sven K. Knebel macht in seiner Untersuchung über intrinsische und extrinsische Denomination in der scholastischen Ontologie die vor allem von William Ockham (ca. 1285-1347) ausgehende Erweiterung der Begriffe *substantia* und *accidens* um den der *modi* verantwortlich, um den in der Jesuitenphilosophie gebrauchten Terminus der intrinsischen Denomination zu erklären, unter den die Jesuiten die 3 älteren Begriffe subsumierten. In der strikten Unterscheidung von intrinsisch und extrinsisch, indem das Erkanntsein nur eine extrinsische Denomination des erkannten Gegenstands ist, sieht der Autor eine geistesgeschichtliche Entwicklung einge-

leitet "zur Entwicklung jenes nüchternen *common sense ...,* den wir allzu gern für ein Produkt der 'Aufklärung' halten." (S. 475) Diese Unterscheidung ermöglichte auch die Infragestellung der Hexenverfolgung. Nachdem Daniel D. Novotný die unterschiedliche Semantik der Gedankendinge (*entia rationis*) bei Antonio Rubio S.J. (1548-1615) und bei Francisco Suárez untersucht hat, kann David Clemenson nachweisen, dass der Jesuitenschüler des Kollegs La Flèche und Leser der Metaphysik des Pedro da Fonseca S.J. (1528-1599) René Descartes (1596-1650) bei aller Unterschiedlichkeit zur zeitgenössischen Jesuitenontologie deren Lehre von der intentionalen Repräsentation variierte, somit also die Erkenntnis Knebels über den Vorrang der intrinsischen Denomination in der Jesuitenontologie bestätigt wird.

Rolf Darge analysiert das Verständnis der Ersten Metaphysik des Suárez im Kontext der abendländischen Metaphysiktradition seit der Mitte des 13. Jahrhunderts: "Der erste Teil der Seinswissenschaft erhält damit eine strenge Ausrichtung auf die Explikation der transzendentalen Sinngehalte, die alle besonderen Strukturen innerlich begründen und in jedem Verstehen zumindest implizit miterfasst und in jeder wissenschaftlichen Untersuchung vorausgesetzt sind." (S. 507) Die ontologische Problemstellung und Leitkonzeption der *Disputationes* des Suárez eröffnete nach Darge den Weg über Christian Wolffs (1679-1754) *Ontologia* von 1728 zum Neuansatz der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1724-1804), der nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft fragte. Die Distinktion des in Prag wirkenden Rodrigo de Arriaga S.J. (1592-1667) zwischen intrinsischer und extrinsischer Denomination ermöglicht dessen begriffliche Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Habitus, den moralisch guten Habitus trotz schlechter Handlungen zu "retten", wie Ulrich G. Leinsle O.praem. überzeugend nachweist. Im Hinblick auf aktuelle Diskussionen um neuronale Dispositionen des menschlichen Handelns weist der Autor auf Arriagas heuristisch produktive Differenzierung zwischen mathematisch-algorithmischen Handlungsmomenten und Gesamthandlungen hin, um die Autonomie der Willensfreiheit aufrecht zu halten. Lukas Novák macht in seiner Analyse der Ontologie der Relationen bei Arriaga den nominalistischen Kontext seines Universalienverständnisses deutlich, so wie Paul Richard Blum Arriagas

Lehre von der Unsterblichkeit der Seele so versteht, dass der Jesuitenphilosoph sich deutlich von den platonischen Implikationen in der Theologie des Thomas von Aquin (ca. 1225-1274) distanzierte.

Wilhelm Schmidt-Biggemann, Spezialist für die Geschichte der politischen Ideen, weist nach, dass die politische Philosophie des Robert Bellarmin S.J. (1542-1621) trotz polemischer Angriffe von protestantischer Seite in der Frühen Neuzeit wegen seiner Kontroverstheologie und von Seiten des liberalen Katholizismus (u.a. Ignaz Döllinger) im 19. und 20. Jahrhundert sowie die Philosophie des Francisco Suárez S.J. als Schrittmacher in der Entwicklung der modernen Begründung der Volkssouveränität und des Völkerrechts aus dem Naturrecht zu gelten haben. Aufgrund dieser philosophischen Positionen ist es nach Schmidt-Biggemann nicht verwunderlich, dass die Societas Jesu mit Bellarmins Lehre von der *potestas indirecta* des Papstes als dessen Geheimwaffe von den absolutistischen Potentaten denunziert und schließlich auf deren Druck hin 1773 aufgehoben wurde: “Es war auch das staatliche Misstrauen gegen die theoretische Eigenständigkeit des Ordens, vor allem gegen die jesuitische politische Theorie, welche die Gesellschaft Jesu noch nach ihrer Neugründung im Jahre 1814 im preußischen Kulturkampf, im revolutionären Spanien und in Lateinamerika zu Staatsfeind Nr. 1 machte.” (S. 557)

Nachdem Tomáš Machula sich mit der bisher kaum bekannten Erbsündenlehre des Prager Medizinprofessors Joannes Marcus Marci S.J. (1595-1667) beschäftigt hat, zeigt David Svoboda über das Werk des in Prag geborenen Maximilian Wietrowski S.J. (1660-1737) und Daniel Heider über den schlesischen Denker Johannes Senftleben S.J. (1648-1693), dass nach Ariagas Tod die jesuitische Philosophie in Prag zu Suárez zurückkehrte.

Peter Volek kann in seiner Studie zu den Gottesbeweisen von Johann Baptist Horváth S.J. (1732-1799), der in Tyrnau und Buda lehrte, zeigen, dass Horváth, Kant kritisierend, die Intelligibilität der Welt mit der scholastischen Lehre von der Intelligibilität Gottes verbindet, indem Volek Einflüsse von Leibniz und Wolff auf Horváths Ontologie nachweist: So versuche Horvath, das Seiende von seiner Form her zu deuten “und bezeichnet seine Existenz als Form”. (S. 600) In diesem philosophiegeschichtlichen Kontext versteht Jacob

Schmutz die Wirkungen der böhmischen Jesuitenscholastik auf Bernard Bolzanos (1781-1848) objektivistische Wissenschaftslehre, der Vertretern der modernen analytischen Philosophie (u.a. Gotthold Frege) als Vorläufer gilt. Schmutz vertritt im Anschluss an Sven Knebel die Hypothese, dass die spanische Spätscholastik eine "Renaissance des 14. Jahrhunderts" (Knebel) darstellte und eine *translatio studiorum* auf *der Spanish* oder *Jesuit Road* von Madrid bzw. Salamanca nach Böhmen stattfand. Als zweite Hypothese behauptet der Autor, dass vor dem Hintergrund des Denkens des römischen Jesuiten Giovannbattista Tolomei (1653-1726) und Sebastien Izquierdo S.J. (1601-1681) (*Scientia de scientia*) die Philosophie der böhmischen Jesuiten gegen die Kantsche-Metaphysik-Kritik immun war und mit der Lehre von der Erkennbarkeit der Welt in ihrer "eidetischen Struktur" (Edmund Husserl, 1859-1938) als etwas vom erkennenden Subjekt Unabhängiges und von der Erkennbarkeit eines Objekts als einer intrinsischen und keiner extrinsischen Denomination der Weg über Bolzano zur modernen Wissenschaftsphilosophie freigemacht wurde.

Das 6. Kapitel mit 8 Beiträgen befasst sich mit den Jesuiten in Naturwissenschaft und Mathematik. Josef Smolka listet in seiner Einleitung nicht nur die Erkenntnisfortschritte, z.B. bei der Kalenderreform auf, die wesentlich Christoph Clavius S.J. (1538-1612) verdankt wurden. Er verfolgt, ähnlich wie die vorausgegangene Studie der von John W. O Malley S.J. u.a. herausgegebenen Wissenschafts- und Kulturgeschichte der Gesellschaft Jesu bis 1773[1] einen diskursiven Ansatz: Am Beispiel der Diskussion um das neue heliozentrische Weltbild des Galileo Galilei (1564-1642) zeigt der Autor die ambivalenten Diskurse um die Deutungshoheit innerhalb des Ordens und der Kurie. Das Universalgenie Athanasius Kircher S.J. (1601-1680) wird nicht nur, wie schon öfters geschehen, hinsichtlich seiner enzyklopädischen wissenschaftlichen Interessen und Werken gewürdigt, sondern auf Grund seiner weit gespannten Korrespondenz als "Informationszentrum von ganz Europa" (S. 642) bezeichnet. Die Wissenschaft der Jesuiten am *Collegium Romanum* und

1 The Jesuits. Cultures, Sciences, and Arts 1540-1773, hg. v. John W. O'Malley S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy S.J., 2 Bde., University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1999, 2006.

besonders die Korrespondenz Kirchers hatten maßgebenden Anteil an der Konversion von Christina von Schweden (1626-1689). Die einzelnen Beiträge beziehen sich auf Leben und Werk von Jesuiten-Wissenschaftlern in Prag und Olmütz, die alle im Bereich der exakten Naturwissenschaften, Mathematik und Physik, kaum aber in dem der beobachtenden und dem seit dem 18. Jahrhundert mit großem Erfolg betriebenen empirisch-experimentellen Naturwissenschaften arbeiteten.

Pavel Gábor S.J. untersucht den immanenten Zusammenhang zwischen der Spiritualität der Gesellschaft Jesu und der Präferenz einiger ihrer Mitglieder gegenüber den exakten Naturwissenschaften. Dabei spielte gewiss ein apostolisches Motiv eine Rolle, wie gerade die Konversion Christianes von Schweden zeigt. Zugleich wurde aber auch (natur)wissenschaftliches Forschen als Geistesübung und als geistlicher Weg im Sinne der Stoa verstanden. Ihr moralisches Motiv war daher, in Askese und Selbstdiszplin Erkenntnisse nicht nur zu gewinnen, sondern deren Reichweite kritisch zu reflektieren: "Die Berührungsflächen [zwischen ignatianischer Spiritualität und empirischen Naturwissenschaften] sind auch markant, was die Ziele betrifft: sich selbst und den anderen helfen, die Welt und sich selbst zu begreifen." (S. 660)

Georg Schuppener beschäftigt sich mit dem Mathematiker Theodor Moretus S.J. (1602-1667) aus Antwerpen, der einen Großteil seines Lebens in Prag am *Collegium Clementinum* und in Breslau verbrachte. Moretus stand zusammen mit anderen Prager Jesuiten in engem Briefwechsel mit Kircher. So ist, wie die Autoren Josef Smolka und René Zanderbergen referieren, dem Schreiben Kirchers an Moretus vom 12. März 1639 und vom 19. Februar 1642, beide aus Rom, zu entnehmen, dass sich Kircher und Moretus intensiv um Beobachtungen des Geomagnetismus bemühten. In letzterem Brief forderte Kircher Moretus zur Beobachtung der Sonnenfinsternis auf. Wissenschaftsgeschichtlich aufschlussreich ist auch die Korrespondenz zwischen Kircher und dem Mediziner Joannes Marcus Marci in 40 Briefen.

Miroslav Tibor Morovics beschreibt die Mathematikstudien an den Universitäten Tyrnau (Slowakei) und Kaschau (Slowakei) auf der Grundlage der Mathematik des Euklid (ca. 365-300 v. Chr.) Diese Studien umfassten Astronomie, Berechnung des Kalenders und die Konstruktion von Sonnenuhren. Im 18. Jahrhundert wurde zusätzlich Wert auf technische

Anwendungen gelegt. Der weiteren Entwicklung der von den Jeuiten entwickelten Mathematik stand entgegen, dass die Professoren sich in dieser zur Philosophie gehörenden Disziplin nicht genügend qualifizieren konnten, und nach kurzer Zeit an eine andere Universität berufen wurden und dass sie ihre Tätigkeit in der philosophischen Fakultät als Sprungbrett für einen Ruf auf eine theologische Professur verstanden. Die schnelle Rotation begünstigte andererseits die Kooperation der Kollegien und Universitäten untereinander.

Eine umfassenden Überblick über die Leistungen der Mathematiker der Gesellschaft Jesu gibt Dalibor Veselý, der Herkunft und Kontext der jesuitischen *mathesis universalis* in der spätscholastischen Ontologie ausmacht. Dies ergibt sich auch aus der Analyse von Karel Mačák zur jesuitischen Kombinatorik als einer Lehre zwischen Mathematik und Philosophie. Dabei legt er den Fokus auf den am Prager Clementinum lehrenden Caspar Knittel S.J. (1641-1702). Deutlich wird der philophiegeschichtliche Kontext im Zusammenhang mit Clavius und Izquierdo.

Der am *Collegium Romanum* lehrende Ruggiero Giuseppe Boskovich S.J. (1711-1787) aus Dubrovnik versuchte im Widerspruch zur aufkommenden empiristischen Methode und gegen den Deismus René Descartes (1596-1650) Isaac Newtons (1643-1727) Gravitationsprinzip in seine Naturphilosophie zu integrieren. Boskovichs positive Rezeption bei den Prager Jesuitenphilosophen und -physikern ist Gegenstand einer Studie von Hans Ullmaier und Josef Smolka. Er begründete die physikalische Atomistik indem er im Rahmen seines Kontnuitätsprinzips von der Materie aus unteilbaren Punkten (*puncta*) als einfachste Entitäten ausging. Seine *curva Boscovichiana* "erwies sich bis ins beginnende 20. Jahrhundert hinein als Auslöser und Ideengeber für viele wichtige Fortschritte der Physik." (754) Boscovich eröffnete den Weg der modernen theoretischen Physik, die Komplexität der Phänomene auf ein oder einige wenige Grundprinzipien zurückzuführen. Umgekehrt baute Boskovich aus seinen *puncta* Partikel immer höherer Komplexität. Er war schon zu Lebzeiten in der "scientific community" der augeklärten Gesellschaften als Universalgelehrter und bahnbrechender Forscher europaweit anerkannt. Nicht umsonst starb er als Fellow of Royal Society und nicht umsonst nannte ihn Werner Heisenberg (1901-1976) den "kroatischen Leibniz".

Literatur, Theater, Musik und Kunst

Das 7. Kapitel, das 9 Artikel umfasst, untersucht Literatur und Rhetorik der Jesuiten in Böhmen. Martin Svatoš stellt in seiner Einleitung den kulturellen und politischen Referenzrahmen dar, in dem die Rekatholisierung Böhmens auf intellektueller Ebene nach der Schlacht am Weißen Berg 1620 stattfand: Der supranationalen Gesellschaft Jesu ging es dabei um eine Verbindung der antiken Ethik und *humanitas*-Bildung mit der Lehre der katholischen Kirche. In der Orientierung an den *exempla* der Antike und in der *imitatio Ciceronis* sah der Orden eine Form der *imitatio Christi.*

Die *ars litteraria* mit Poetik und Rhetorik wurde über antike Werke und literarische Produkte der Jesuiten vermittelt. In der Rhetorik standen Tropen und Figuren im Zentrum. Gegen den aufkommenden barocken Manierismus mit seiner Überbordung von Redeschmuck und Figuren intervenierte das Generalat in Rom im Interesse der Reinheit des ciceronianischen Stils. Der Lektürekanon lateinischer Autoren mit Cicero, *gereinigten* Auszügen von Ovid, Catull und Properz, Caesar, Sallust, Curtius, Vergil und Horaz hatte ebenso wie die bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts lateinisch verfasste Jesuitenliteratur, die sich am Tridentinum (1545-1563) und am Humanismus katholischer Prägung orientierte, seit der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts mit einer neuen Literaturästhetik in Form einer neuen Kunst der *eloquentia* und des Konzeptismus, besonders eine religiöse und erzieherische Funktion. Dieser Aufgabe diente auch die Verwendung von Tschechisch und Deutsch in Büchern zur Stärkung der Frömmigkeit, so in Katechismen.

Überdies achteten die Oberen der Societas Jesu auf Nationalitätentoleranz und auf die Pflege der Muttersprachen bei den Mitbrüdern, von denen viele zweisprachig publizierten. Dreisprachige Schriftsteller kamen im Orden häufig vor. In der Dichtung herrschte die Gattung des Schuldramas vor, in der Prosa dominierten ganz im Geiste des Renaissancehumanismus geistliche Poesie, Reden, Dialoge und vor allem Predigten, die für die Jesuiten als exzellentes Alleinstellungsmerkmal gelten durften.

Weitere Gattungen, die in Böhmen gepflegt wurden, waren die Historiographie und die Hagiographie mit einem landespatriotischen Einschlag: "Der böhmische Barockkatholizismus war bestrebt, Böhmen gegen die Ketzerei-Bezichtigung

des katholischen Europas zu verteidigen und die 'Heiligkeit' Böhmens mit Verweis auf ihre rechtgläubige Vergangenheit zu beweisen." (S. 788) Diese Geschichtsschreibung erfolgte im Kontext einer intensiven Verehrung böhmischer Heiliger, besonders des hl Wenzel, die als Verkörperung christlicher Ideale verstanden und deren Tugenden zum Vorbild und als Maßstab eines katholisch geprägten Lebens dargestellt wurden.

Die einzelnen Beiträge spiegeln die Einheitlichkeit des Bildungswesens und die Vielfalt literarischer Produktion wieder: Dieter Breuer beschäftigt sich mit der jesuitischen Meditationsliteratur am Beispiel des *Zodiacus Laetofatalis* des Bartholomäus Christelius S.J., Giuseppa Dierna mit dem literarischen Charakter der *Braut Christi* (1680) von Mathias Vierius S.J. (1635-1680), der als Narrativ oder allegorischer Traktat verstanden werden kann. Dabei versteht Dierna dieses Werk als "Instrument ... der neuen Sozaldisziplinierung im gegenreformatorischen Böhmen.“ (S. 819)

Die Jesuiten konstruierten nach 1620 in Böhmen erfolgreich ein neues geistiges Universum, in dem die Geschichte Böhmens eine konstitutive Rolle spielte, wie Marie-Elizabeth Ducreux darlegt. Indem die Gesellschaft Jesu in ihrem Erziehungsprogramm größten Wert auf die Entwicklung von *virtutes* legte, eröffnete sie einen Erinnerungsraum, in dem die Tugenden der böhmischen Könige der Vergangneheit wie Rudolf von Habsburg und Wenzel als charismatische Legitimationsgrundlage für den jeweiligen gegenwärtigen Kaiser diente. In der Konstruktion der *Pietas Austriaca* wurde ein historischer Diskurs geführt, in dem "Geschichte als eine permanente Zeitlichkeit aufgefasst wurde, die im Ursprung verankert und noch immer in der Gegenwart wirkend etwas mit Sakralität zu tun hat." (S. 828)

Die metaphorische und allegorische Bibelauslegung in der *Postila katolická* (1691) des Mathias Wenzeslaus Steyer S.J. (1630-1692) steht im Mittelpunkt der Darstellung von Tomáš Havelka. Jan Kvapil und Jan Linka untersuchen die Rezeption des dem hl. Franz Xaver zugeschriebenen Sonetts: *Non me mueve, Señor, para querere* durch Daniel Ignatius Nitsch S.J., Alina Nowicka-Jeżowa die Jesuiten-Poesie in Polen im 17. Jahrhundert. Miloš Sládek analysiert eine tschechische Predigtsammlung von Jan Keklar S.J. (1639-1703) und Martin Svatoš untersucht abschließend die *ars nova eloquentiae*

und den Konzeptismus in der Rhetorik der Jesuitenkollegien in den Böhmischen Ländern im 17. und 18. Jahrhundert, die sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts den neuen Anforderungen der Rationalität und der barocken Sensibilität flexibel anzupassen wusste, gleichwohl aber die Kritik des literarischen Klassizismus und der Aufklärungsästhetik nicht verhindern konnte.

Das 8. Kapitel mit 8 Beiträgen zu dem Jesuitentheater in Böhmen wird von Kateřina Bobková-Valentová und Magdaléna Jacková eingeleitet. Dabei heben die Autorinnen auf die drei Idealtypen ab: als Bühne bei Kanonisationsfeiern von Jesuiten oder anderer Heiligen, so des hl. Johannes Nepomuk 1729, bei Szenen aus der Passion Christi oder aus dem Marienleben und das Schultheater. In der Realität gab es jedoch Überschneidungen zwischen diesen Typen im Hinblick auf die Akteure und Rezipienten. Ursprung und Grundlage des Jesuitentheaters waren die *Exercitia Spiritualia* des Ignatius, der den sinnlichen Wahrnehmungen als Mittel der Kontemplation einen hohen Stellenwert beimaß. Indem in barocken Theaterstücken so biblische Geschichten als unmittelbare oder typologische Parallelen verarbeitet wurden, dienten sie der allegorischen Visualisierung von Wahrheiten und Geheimnissen des Glaubens durch dramatische, gestalterische und musikalische Mittel. Abstrakte Gehalte wurden somit *verleiblicht*. Das *Triduum paschale*, Fronleichnam, Marienfeiertage und Patrozinien, boten Gelegenheit, die Theaterkunst der Jesuiten anzuwenden.

Die Autorinnen heben auf die durch die Aufklärung erfolgten Veränderungen des religiösen Theaters ab, das trotz der administrativen Eingriffe Josephs II. (1741-1790) in der Form der Passionsspiele bis in unsere Zeit überdauerte.

Das Schultheater, für das eine verbindliche zentrale Vorschrift nie geschaffen wurde, war Bestandteil des Bildungskonzepts der Societas Jesu. Für beide besaß sie auch in Böhmen eine Hegemoniestellung. Dabei bewahrten die Bildungsanforderungen unbedingte Priorität vor den künstlerischen Ansprüchen. Die Texte dieser Schultheaterstücke wurden nur selten als Drucke veröffentlicht, so dass aus den allgemeinen Angaben und knappen Inhaltsangaben der *Synopsen* oder *Periochen* Aufschlüsse über Struktur und Gang der Handlungen zu ziehen sind.

Adolf Scherl zeichnet die Geschichte der Erforschung des Jesuitentheaters nach. Der international renommierte Experte für die Geschichte des Jesuitentheaters, Jean-Marie Valentin, glänzt mit einem Beitrag zu dem *Euripus, tragoedia christana* des Livinus Brechtus O.F.M. (gest. 1558 oder 1560). Nach der Aufführung dieses Theaterstücks stellten sich nach den Quellen viele Zeugnisse der Bekehrung und Umkehr z.B. in Form des Sakramentenempfangs ein.

Kateřina Bobková-Valentová kann an einigen Beispielen überzeugend nachweisen, dass das Bild des tugendhaften Herrschers auf der Bühne der Jesuiten in erzieherischer Absicht so konstruiert wurde, dass es "als gespielte Predigt" (S. 934) nicht nur zur Nachahmung und damit zur moralisch-religiösen Stärkung empfahl, sondern auch als Fürstenspiegel für den Prinzen-Nachwuchs diente.

Es folgen Studien zu den komischen Elementen im Jesuitendrama (Magdaléna Jacková), zu Theateraufführungen der Jesuiten aus Anlaß kaiserlicher Besuche in Prag (Heribert Seifert), zum Jesuitentheater in Polen und Europa (Jan Okoń) und der Bericht zu einem Editionsprojekt *Der heilige Nepomuk auf der Jesuitenbühne* von Alena Bočková und Jan Zdichynec. Dabei berufen sich die Autoren auf den Spezialisten für Neo-Latinistik, Fidel Rädle, der nachweisen konnte, dass das lateinische Jesuitentheater für das Publikum durchaus verständlich war.

Das 9. Kapitel mit 14 Beiträgen behandelt die Musik bei den Jesuiten. In der Einleitung unterscheidet Jaroslav Smolka 3 Phasen der von den Jesuiten stark geprägten böhmischen Musikgeschichte: Die erste von Ende des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts (früher Musikbarock), die 2. von der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert (früher und mittlerer Musikbarock) und die 3. Phase 1708/1710 bis zur Aufhebung des Ordens (Hoch -und Spätbarock).

Entgegen dem landläufigen Vorurteil *Jesuita non cantat* legte der Orden in seinen Kollegien großen Wert auf die musikalische Bildung. Hinzu trat früh das Bemühen, ein Repertoire geistlicher Lieder aufzubauen. Dabei wurden auch Lieder hussitischen Ursprungs ediert. Anknüpfend an das kodifizierte Potential des Gregorianischen Chorals und an die Renaissancemusik entwickelten die Jesuiten eine eigene feierliche Musik, die den Ansprüchen der Liturgie in den barocken Kirchenräumen entsprach.

Der Hochbarock war eine Zeit kreativer Produktion von liturgischen Kompositionen der Gesellschaft Jesu, die sich über die Dresdner Jesuitenmission bis auf den sächsischen Hof August des Starken (König 1697-1713) auswirkte. Oratorien mit lateinischen und italienischen Libretti, also nichtliturgische Werke, wurden gelegentlich ebenfalls in Kirchen aufgeführt. Die Jesuiten waren auch bei der Komposition weltlicher Musikgenres äußerst kreativ.

Den Reigen der Beiträge eröffnet Pavla Semerádová mit einer Studie zu den Feierlichkeiten in der Prager Altstadt 1727: In einer großen Prozession – Umzüge haben ihren Ursprung in den altrömischen *adventus*-Feiern und den frühchristlichen *statio*-Gottesdiensten – wurde der Kanonisation des hl. Peregrinus Latiosi, des Patrons des Servitenordens gedacht. Aber bereits vor 1620 entfalteten die Jesuiten im Kontakt mit der Marianischen Sodalität beim *Collegium Clementinum* eine rege musikalische Aktivität, wie Jan Bata auf Grund eines Gedenkbuchs dieser Sodalität konstatieren kann. Auch Vladimir Maňas beschäftigt sich mit der Musik in den Marianischen Kongregationen der Böhmischen Jesuitenprovinz. Mit den Oratorien an böhmischen Jesuitenkollegien im Zeitraum vom 17. bis zum 18. Jahrhundert befasst sich Michaela Freemanová.

Der durch seine Proteste gegen die Hexenverfolgungen bekannte Friedrich Spee von Langenfeld S.J. (1591-1635) steht mit seinen Kirchenliedern im Fokus des Interesses von Klaus Hortschansky, der sich mit der Emblematik von Spees Sammlung *Trutz Nachtigal* beschäftigt, die um 1634 erstmals niedergeschrieben wurde. Dabei spielte die Bildlichkeit der Sprache eine bedeutende Rolle.

Tomasz Jeż stellt ein Forschungsprojekt zur Musikkultur im barocken Schlesien des 17 und 18. Jahrhunderts vor. Ein einzelnes Ereignis steht dagegen im Zentrum der Studie von Milada Jonášová: Das Schuldrama *Judith*, das von Jesuitenschülern des *Collegium Clementinum* anlässlich der Krönung Maria Theresias 1743 aufgeführt wurde. Der Komponist dieses Werks, Josef Antonin Sehling (1710-1756), vertonte 1750 für die Jesuiten das Drama *Constantinus Magnus in signo crucis de Maxentio victor* und 1751 die Tragödie in 3 Akten *Constantinus parenti suo vitae melioris author et parens.*

Wie bereits Claudia Wiener in ihrer Studie zu den *Trophaea Bavarica*[2] erkannte, spielte in den kontroversen Dis-

kursen mit der reformatorischen Historiographie Constantin der Große (gest. 337) als Idealgestalt eines christlichen Herrschers in der Topologie der Jesuiten eine formative Rolle. Ladislav Kačic weitet den Blick in seinem Beitrag zu Musik und Tanz im Jesuitendrama des 17. und 18. Jahrhunderts über den böhmischen Rahmen auf Mitteleuropa.

Von besonderem politikgeschichtlichen Interesse ist die Studie von Laurenz Lütteken, der die Festa teatrale *Costanza e fortezza* von Parieto Pariati (1665-1733) und Johann Joseph Fux (1660-1741) anlässlich der Krönung Karls VI. (1685-1740) am 8. September 1723 in Prag behandelt. Der Autor versteht diese Komposition als bei den Jesuiten besonders bevorzugten emblematischen Raum, "in dem sich Allegorese, Darstellung und kompositorische Bearbeitung gegenseitig bedingen," (S. 1069) und in dem die Dinge über sich selbst hinaus verweisen. Indem die Loyalität der Böhmischen Residenzstadt mit Rom als Zentrum der Christenheit betont wird, kommt ein genereller Aspekt habsburgischer Repräsentation mit Elementen des Kirchenstils und Panegyrik zur Wirkung.

Mehr von lokalem Interesse sind die Artikel von Marc Nibò zu drei gedruckten Libretti des Vincenzo Albrici (gest. 1684 in Prag) und von Vladimír Novák über die monumentale *Fama Sancta*, die von den Prager Jesuiten anlässlich der Heiligsprechung des hl. Nepomuk 1729 aufgeführt wurde. Janice Stockigt berichtet über die *Annuae Litterae* der Leipziger Jesuiten 1719-1740, von denen sieben abgedruckt sind, wohingegen Ladislav Kačik das Jesuitentheater des 17. und 18. Jahrhunderts in Mitteleuropa auf seine musikalischen Elemente hin untersucht.

Tomáš Slavický zeigt in seinem abschließenden Beitrag zum Einfluß der Jesuiten auf den Kirchengesang in tschechischer Sprache, wie geschickt der Orden utraquistische Literatenbruderschaften zu Marianischen Kongregationen umformte. Dabei half ihm, wie am Beispiel des Schaffens des schon im 7. Kapitel erwähnten Mathias Wenzeslaus Steyer S.J. dargestellt, dass er neben der Produktion neuer Hymnen das ältere Liedgut *katholisierte*. So geschaffene Lieder,

2 Claudia Wiener, Imitatio Constantini, in: Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773, Julius Oswald S.J. und Rita Haub (Hg.), München 2001, S. 155-183.

die auch in böhmischen und mährischen Volksliedern rezipiert wurden, werden heute noch gesungen.

Im 10. abschließenden Kapitel mit seinen 16 Beiträgen werden Architektur und Kunst der Jesuiten thematisiert. Mojmir Horyna weist in seiner Einleitung darauf hin, dass die Gesellschaft Jesu seit ihren Anfängen zu den größten Auftraggebern in Europa gehörte. Allerdings kann von einem *Jesuitenstil* nicht gesprochen werden, wie Mitte des 19. Jahrhundert aus ideologischen Gründen angenommen wurde.

Evonne Levy dekonstruiert meisterhaft diesen gerade auch von Jacob Burckhardt (1818-1897) performativ vertretenen Begriff, mit dem das Machtstreben der Societas Jesu mit ästhetisch armseligen, auf äußere Effekte abhebenden Mitteln bewiesen werden sollte. Bei der Analyse von Cornelius Gurlitt´s *Geschichte des Barockstiles und Rococo in Deutschland* (1889), der den Barockstil als ein dem deutschen Stilempfinden fremdes, von den Jesuiten aufgezwungenes Kulturgut denunzierte, bezieht der Autor die politischen Kämpfe um Deutungshegemonie nach dem Scheitern von Bismarcks Kulturkampf und dessen Versuch, Deutschland auch auf konfessioneller, d.h. protestantischer Ebene zu einigen, mit dem Ergebnis, dass ein konfessioneller Dualismus katholisch-protestantisch dauerhaft statuiert wurde. Indem Gurlitt zwischen einem *guten* deutschen und einem *schlechten* jesuitischen Barock unterschied, projizierte er die politisch motivierte Abspaltung der bismarckschen Alt-Katholiken und der *ultramontanen*, von Jesuiten formierten romtreuen Katholiken in die Kunstgeschichte.

Der renommierte an der Pontificia Univeristà Gregoriana lehrende Kunsthistoriker Heinrich Pfeiffer S.J. weist in seinem exzellenten Beitrag nach, dass Kunsthistoriker der Gesellschaft Jesu mit die ersten waren, die den Terminus *Jesuitenstil* als ideologisch kontaminiert ablehnten. Gleichwohl will Pfeiffer festhalten, dass die Jesuiten mit den größten Meistern des Barock, Peter Paul Rubens (1577-1640) und Gianlorenzo Bernini (1598-1680), in engstem Kontakt standen, und dass die Societas Jesu die erste universale Kultur schuf, die als Barockkultur auf Rom als Zentrum der Welt verwies und dass Andrea Pozzos (1642-1709) Werk einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die kirchliche Barockkunst nördlich der Alpen ausübte. Bereits Engelbert Kirschbaum S.J. (1902-1970) hob bei aller Ablehnung des

verfänglichen Begriffs *Jesuitenstil* auf das besondere Stilmittel ab, mit denen die Patres der Societas Jesu die Gläubigen in enge Beziehung zu Gott bringen wollten. Der Autor sieht die Kunst der Jesuiten durch die eine kontrollierte Ekstase ermöglichenden *Exercitia Spiritualia* inspiriert, von denen Bernini, Rubens und Pozzo stark geprägt waren: Die unsichtbare Übernatur sollte in einer inneren Dynamik in immer neuen Formen sichtbar gemacht, die sichtbare Architektur mit dem unsichtbaren Himmel verbunden werden.

Auch in der Spannung zwischen pauperistischer Nüchternheit und reicher Formentfaltung will der Autor die Dialektik von Natur und Übernatur visualisiert sehen. Nach dem nüchternen Stil im *Collegium Romanum* und im Vorgängerbau von Sant´Ignazio lösten die Bemühungen des Ordens um die Heiligsprechung ihres Gründers Ignatius die ikonographische Wende zu dem ekstatischen Stil aus, die Rubens mit initiierte und ab dem Heiligen Jahr 1650 in der Umgestaltung der Kirche Il Gesù begann.

Nach dem jesuitischen Prinzip der strikten Zielorientierung (*Prinzip und Fundament,* Exerzitienbuch 23), der *Compositio loci,* der bereits erwähnten Ekstase und der Teilhabe an der existentiellen Gotteserfahrung sind dann Sant`Ignazio in Rom, St. Niklas auf der Prager Kleinseite, Vierzehnheiligen bei Bamberg in Franken und die Benediktinerkirche von Zwiefalten in Oberschwaben gebaut. Pfeiffer schließt mit der Hoffnung, dass "sich die heutigen Söhne des hl. Ignatius der überaus wichtigen Rolle der Kunst entsinnen und ihr wichtigstes Instrument, die Geistlichen Übungen, für das Schaffen heutiger Künstler fruchtbar machen." (S. 1200)

Johana Bronková differenziert die Theologie und Ästhetik des Sakralraums weiter, indem sie ausgehend vom Tridentinum (1545.1563) die Konzeptionen von Robert Bellarmino, Antonio Possevino S.J. (1534-1611) und Juan Bautista Villalpando S.J. (1552-1608) untersucht. Sibylle Appuhn-Radtke zeigt in ihrem Aufsatz die formative Kraft, die von den lateinischen jesuitischen Andachtsbüchern weit über den Orden hinausausging. In der flexiblen Anpassung an die Rezeptionsfähigkeit volkssprachlicher Benutzer entfalteten sie eine enorme Reichweite, indem sie die religiöse Kultur entsprechend ihrer katechetischen Zielsetzung entscheidend mitprägten.

Petra Oulíková zeigt die kulturgeschichtliche Bedeutung der von den Jesuiten in Prag betreuten Bruderschaften, die die künstlerische Ausstattung von Altären und Kapellen in Ordenskirchen stifteten oder, wie die Marianische Kongregation, die die als Spiegelkapelle bekannte Marienkapelle im Prager *Collegium Clementinum* bauten, – mit deutlichem Verweis des dortigen Altares auf das Marienbild *Salus Populi Romani* in der Basilika Santa Maria Maggiore in Rom.

Barocke Frömmigkeit kulminierte in religiösen Festlichkeiten. Einen Höhepunkt stellten die Kanonisationsfeiern für Ignatius von Loyola und Franz Xaver 1622 in Rom, Prag und Olmütz dar, die Maria Pötzl-Malikova darstellt.

Die allegorische Sprache der Thesenblätter der Universität Prag und Olmütz aus dem 17. Jahrhundert, die in der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg aufbewahrt werden, sind Gegenstand der Untersuchung von Petra Zelenková, die aufweist, wie in ihrer Emblematik sich bildlich vermittelte Anschaulichkeit mit einem abstrakten Symbolismus verbinden, um eine kommunikativ effiziente Performanz zu generieren.

Jan Royt zeigt in seinem Beitrag zur Verehrung Mariens, der böhmischen Landespatrone, der Jesuitenheiligen und der örtlichen Heiligen das pastoral flexible Handeln der Gesellschaft Jesu, das sich den jeweiligen kulturellen Bedingungen anzupassen wusste, ohne den Bezug zum Heiligenkult der Universalkirche zu verlieren. Dies belegt die vielfache Verwendung von zu Andachtszwecken kopierten Marienbildern der *Salus Populi Romani.*

Umgekehrt kann Mojmír Horyna die Bedeutung der St. Niklas-Kirche in Prag (1703-1711) über den lokalen Rahmen hinaus für die mitteleuropäische Kirchenarchitektur des ersten Drittels des 18. Jahrhunderts zeigen. Christoph Dientzenhofers (1655-1720) monumentaler Sakralbau auf der Prager Kleinseite diente trotz oder gerade wegen ihres hohen intellektuellen und ästhetisch-technischen Anspruchs als Vorlage für die Kirchen in Olmütz, Leitmeritz, Liegnitz, die "ein sekundäres Ausbreitungszentrum für die Wirkung der Architektur Dientzenhofers" (S. 1322) darstellt.

Das Verhältnis von lokalen bzw. regionalen Besonderheiten und universaler Gestalt in der Architektur der Societas Jesu wird von Richard Bösel konzise dargestellt. Dabei geht er von den kulturellen Verästelungen bis in die Kleinstädte aus, um zu zeigen, wie stark der Orden auf lokale Traditio-

nen Rücksicht nahm. Dies ging so weit, dass sie die Ikonographie des italienischen Seicento in ostkirchliche Bautypen rezipierten, um die griechisch unierte Kirche in den katholischen Kontext zu inkulturieren. Das ikonograhische Typenreservoir in der *Provincia Austriae* orientierte sich an der als kaiserliche Stiftung 1627 errichteten Wiener Universitätskirche mit identitätsstiftender Wirkung, wie der Autor am Beispiel der zur *Provincia Germaniae Superioris* gehörenden Innsbrucker Jesuitenkirche zu belegen versucht.

Bösel will den semantischen Sinn des Terminus *Modus aedificiorum nostrorum construendorum* bestimmen, ohne jenen überholten *Jesuitenstil* zu stipulieren. Er sieht in jener asketischen Lebensweise der *religiosa modestia* bei gleichzeitig "geziemender Öffentlichkeitswirkung" (S. 1335) die performative Setzung von Identitätssymbolen. In der Gestaltung einer spezifischen Topographie fand diese Generierung der Selbstexplikation der Gesellschaft Jesu als *Corporate identity* ihren sichtbaren ästhetischen Ausdruck. Über die lokale urbane (Kirche, Kollegsgebäude, Professhaus) und extraurbane Inbesitznahme des Standorts hinaus, anschaulich dargestellt vom Autor am Beispiel Maltas, wurde ein regionales, transnationales und interkontinentales Netzwerk geschaffen, in dem der Orden operierte und sich nach außen repräsentierte.

Nicht nur der topographische Raum wurde in Anspruch genommen: Im Stadtplan der *Roma Ignaziana* aus dem frühen 17. Jahrhundert wird auch die temporale, transepochale *possessio* der Stadt Rom als Erinnerungsraum manifest. Am Beispiel einer schematischen Darstellung des pastoralen Aktionsradius des Jesuitenkollegs von Vesoul (S. 1340, Fig. 7) und einer Wegzeitentabelle (*Intervalla Horaria Domiciliorum Germaniae Superioris Societatis Iesu*) von 1685 (S. 1340, Fig. 8) zeigt der Autor anschaulich, wie der Orden die funktionale Organisation von Zeit und Raum bewerkstelligte. Beim Vergleich der Fassade von Dientzenhofers Profeßhauskirche St. Niklas mit der 50 Jahre älteren *Domus Professa Viennensis*, von Filiberto Lucchese 1657-1662, als Verwaltungszentrum der *Provincia Austriae* erbaut, stellt der Autor einen semantischen Diskurs fest: Nicht nur bezieht sich der jüngere Bau über *imitatio* und *superatio* auf den älteren, sondern beide Kunstwerke verweisen über ihre rhetorischen Metaphern trotz Rivalitäten zwischen dem jesuitischen Wien und dem

jesuitischen Prag in einer diskursiven Selbstreflexion auf die gemeinsame institutionelle und spirituelle Identität der Societas Jesu.

Auch die schlesischen Jesuitenkirchen in Breslau und Brieg standen in einem spirituellen Referenzrahmen, den Herbert Karner in seinem Artikel rekonstruiert. Die Laienbrüder der Gesellschaft Jesu statteten als Handwerker die Kirchen und Kollegien künstlerisch aus, wie Anna Rollová am Beispiel des Schreiners Georg Ridel S.J. (1639-1680) veranschaulicht. Martin Mádl und Marcela Vondráčková beschäftigen sich mit den bisher wenig erforschten Malereien von Johann Ezechiel Wodniansky (1673-1850) mit seinen *Picturae elegantes* in der Prager St. Ignatius-Kirche und mit Felix Anton Scheffler (1701-1760), der die Jesuitenkirche Mariä Himmelfahrt in Brünn mit Fresken ausstattete.

Ein Beitrag von großem kulturhistorischen Interesse schließt die Einzeluntersuchungen ab: Lucie Olivová zeigt bei der Analyse der Malerei des in China wirkenden Ignaz Sichelbarth S.J. (1708-1780), wie dieser Künstler an die ebenfalls in China tätigen Maler Giuseppe Castiglione (1688-1766) und Jean-Denis Attiret (1702-1768) anknüpfend einen synkretistischen europäisch-chinesischen Stil entwickelte, ein inkulturierendes Bemühen, das der Kaiser Kangxi (1654-1722) zu Sichelbarths 70. Geburtstag zu würdigen wusste.

In einem Epilog analysiert die Herausgeberin der beiden Tagungsbände, Petronilla Cemus, das Werk des Petrus Canisius in Böhmen, der sieben Jahre lang der *Provincia Germaniae Superioris,* der 12. der von Ignatius gegründeten Ordensprovinzen, vorstand. Über die Gründung des *Collegium Clementinum* hinaus legte er den Grundstock für die Verehrung der böhmischen Landespatgone. In Bildung und Pastoral bewirkte er eine Integration von Deutschen und Tschechen in den katholisch geprägten Kulturraum Böhmens, so dass die Autorin und Herausgeberin sich mit guten Gründen nicht scheut, Petrus Canisius als großen Europäer zu feiern. Gerade unter der Repression der kommunistischen Herrschaft und in der Zerstreuung diente dieser neuzeitliche Apostel Böhmens, der 1972 zum Mitpatron neben dem hl. Johannes von Nepomuk ernannt wurde, den dortigen in der Illegalität lebenden Jesuiten als d e r zentrale Gedächtnisort, der ihnen in seinem Geist des *Persevera* Kraft zum Ausharren gab. Richard Cemus S.J. hebt abschließend auf die ge-

samteuropäische, ja weltweite Bedeutung des tschechischen Kardinals Tomáš Špidlík S.J. (1919-2010) ab.
Bereits der im 1. Kapitel gedruckte Beitrag zur Aktualität der ignatianischen Exerzitien belegt, wie Špidlík seine Spiritualität aus deren Geist formte, wie er aber auch aus ihm in der Verfolgung und bei der Wiederzulassung der Gesellschaft Jesu nach 1990 Hoffnung schöpfte. Die integrale Erkenntnismethode der *contemplatio ad amorem* der *Exercitia Spiritualia* (Exerzitienbuch 234) eröffnet ihm, zuerst im Zusammenhang mit seiner Dissertation den Zugang zur Theologie und Spiritualität der byzantinisch-russischen Orthodoxie des Sergej Nikolajevič Bulgakov (1871-1946), Vladimir Sergeevič Solovév (1853-1900), Olivier Clément (1921-2009) u.a. Mehr noch: In seinem Buch: *Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen*[3], plädiert er, dass die von ökonomisch-zweckrationalem Denken geprägte westlich Kultur von der Spiritualtät des Herzens, wie sie in der russischen Orthodoxie praktiziert wird, lernen kann, damit Europa in Erinnerung an seine vielfältige Kultur zu seiner eigenen Identität findet – ganz im Sinne der "Zwei-Lungen"-Theologie Johannes Pauls II.

Im Anhang finden sich die Editionsrichtlinien, eine Zeittafel, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Liste der Ortsnamen, ein Abkürzungsverzeichnis, Dankadressen an Personen und Institutionen und ein Autorenverzeichnis.

Mit diesem Abschluß kann dieses stupende Werk nicht nur empfohlen werden, um das kulturelle Gedächtnis im Hinblick auf die umfassende geistlich-pädagogische und künstlerische Tätigkeit der Jesuiten in Böhmen zu erweitern, sondern auch um aktiv zu werden für ein West und Ost umfassendes Europa, dessen Kulur aus seinem christlichen, gerade auch von der Societas Jesu so stark geprägten Erbe schöpft.

Augsburg Heinz Sproll

Bohemia Jesuitica 1556–2006, ed. Petronilla Cemus in cooperatione cum Richard Cemus S.J., 2 Bände, Verlag Echter, Praha/Würzburg 2010, 30 Euro, 1512 pp, Paperback, ISBN 978-3-429-03268-5.

3 Tomáš Špidlík, Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg 2002.

Congreso Internacional "Los Jesuitas. Religión, Política y Educación (siglos XVI-XVIII)"

Madrid, 20-22 de junio de 2011, Universidad Pontificia de Comillas

En los últimos años se vienen desarrollando diversas actividades que han tenido a la Compañía de Jesús como objetivo de análisis, estudio y debate.[1] En esta línea se encuentra el Congreso del que se hace reseña en estas páginas, el cual pone de manifiesto que el estudio de los jesuitas es un tema que en la actualidad se encuentra en alza. Un crecimiento que esperamos se mantenga en los próximos años con la conmemoración del II° Centenario de la Compañía Restaurada (1814-2014).

El Congreso Internacional titulado "Los Jesuitas. Religión, Política y Educación (siglos XVI-XVIII)" fue organizado por la Universidad Pontificia Comillas (UPCO), la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y su Instituto Universitario "La Corte en Europa" (IULCE) y la Universidad Rey Juan Carlos (URJC). Tuvo lugar en las aulas del ICADE de la ya mencionada U.P. Comillas durante los días 20 al 22 de junio de 2011.

El principal objetivo que se persiguió en estas jornadas fue, en palabras de los organizadores, "estudiar la labor e influencia que la Compañía de Jesús ha tenido en la sociedad a través de tres facetas claves de su actividad (religión, política y educación) desde su fundación hasta su expulsión en el siglo XVIII", el cual se desarrolló a través de siete secciones: "Los jesuitas en las cortes europeas", "Literatura y

1 Algunas de estas actividades académicas fueron: Seminario Internacional "La Compañía de Jesús y su proyección mediática en la Edad Moderna", Barcelona, 28-30 de octubre de 2008; Congreso Internacional "Francisco de Borja y su tiempo (1510-1572)", Valencia, 7-10 de abril de 2010; Simposio Internacional "Francisco de Borja, hombre del Renacimiento y Santo del Barroco", Gandía, 25-27 de octubre de 2010; Seminario "Missions i missioners jesuïtes en la Història", Calpe, 8-10 de septiembre de 2010; Simposio Internacional "La arquitectura jesuítica", Zaragoza, 9-11 de diciembre de 2010; Jornadas Internacionales "Jesuitas e imperios de Ultramar (siglos XVI-XIX)", Barcelona, 14-16 de marzo de 2011; Congreso Internacional "Presencias y devociones. Los jesuitas hispano-lusos en la Italia del siglo XVIII". Ravenna, 28-30 de abril de 2011.

teatro jesuita", "Los jesuitas, entre la obediencia y la discrepancia", "Difusión del modelo religioso en América y Asia", "El modelo de educación y comportamiento de los jesuitas", "La expulsión de la Compañía (siglo XVIII)", "Razón y Teología: la ideología religiosa de la Compañía". Estas secciones se desenvolvieron de manera simultánea en dos foros por la gran cantidad de especialistas que participaron, procedentes de centros de investigación y universidades de diversas nacionalidades: las ya mencionadas U.P. Comillas, UAM y URJC, a las que se unen las también españolas universidades de Santiago de Compostela, Granada, Complutense, País Vasco, Extremadura, Castilla-La Mancha, Autónoma de Barcelona, Pompeu Fabra, Córdoba, Valladolid, Zaragoza, Deusto, Salamanca, Alicante, Huelva y La Rioja; las italianas de La Sapienza, Gregoriana, Roma Tre, Milán, Turín, Padua, Bérgamo, Udine, el Consiglio Nazionale delle Richerche (CNR) y el Instituto Universitario Europeo de Florencia; del resto de Europa, las universidades y centros de investigación Michel de Montaigne-Burdeos 3 y l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia), Lovaina (Bélgica), Silesia (Polonia), Passau (Alemania), Minho y Oporto (Portugal); de América, las universidades de Loyola y De Paul (ambas en Chicago, EE.UU.), Academia Nacional de la Historia (Venezuela), Salta y Buenos Aires (Argentina), Iberoamericana (México), Toronto (Canadá); por último, la Universidad de Sophia (Japón).

Inauguración, Corte y manifestaciones culturales

El Congreso fue inaugurado con las intervenciones de la coordinadora del Congreso, la profesora Henar Pizarro Llorente, el Vicerrector de Investigación de la UAM, Rafael Garesse Alarcón, y el Vicerrector de Ordenación Académica de la URJC, Fernando Suárez Bilbao. Tras ellos, tomó la palabra José Ramón Busto Sáiz, Rector de la Universidad Pontificia Comillas, que destacó que el Congreso ponía de manifiesto el auge actual de los estudios acerca de la Compañía de Jesús y lo circunscribía en la conmemoración del segundo centenario de la Compañía Restaurada. Además, destacó otros dos aspectos: por una parte, la influencia jesuita en la educación actual, incluso en el "sistema Bolonia", a través de la *Ratio Studiorum* y el *Modus Parisiensis*, en los que la docencia se centraba en el aprendizaje del alumno por encima del ma-

gisterio del profesor; por otra, la impronta espiritual que hay que detrás de todos los actos protagonizados por la Compañía de Jesús.

La conferencia inaugural, titulada "El nacimiento de la Compañía de Jesús: proyecto religioso y problemas políticos", corrió a cargo del profesor José Martínez Millán, director del IULCE y coordinador del Congreso. En ella, el catedrático de la UAM expuso la relación existente entre la familia y la figura de Ignacio de Loyola y la monarquía desde el reinado de los Reyes Católicos hasta los primeros años de Felipe II. A lo largo de este período se destaca la evolución del entramado cortesano y el lugar que ocupa el fundador de la Compañía de Jesús en él. A finales del reinado de los Reyes Católicos y en tiempos de Juana de Castilla, Ignacio de Loyola se relaciona con Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor de Arévalo, y con el duque de Nájera, miembros de la Corte, una situación que continuará con la llegada al trono del príncipe Carlos. A continuación, se trataron aquellos acontecimientos de la vida de San Ignacio en los que se fue configurando la espiritualidad jesuita, los tan conocidos episodios de Manresa, Alcalá y París.

Posteriormente, comenzaron a desenvolverse las distintas secciones expuestas unas líneas más arriba. Las primeras fueron las tituladas "Los jesuitas en las cortes europeas y Literatura y teatro jesuita". Como no podía ser de otra manera, siendo uno de los organizadores el IULCE, el primer conjunto de conferencias tuvo como objeto el estudio y análisis del papel que tuvo la Compañía de Jesús en las cortes europeas, destacándose la relevancia que tuvieron los religiosos en dicho entorno a través del confesionario y la dirección espiritual, un aspecto en torno al cual giró buena parte de la sección con las conferencias de Robert Bireley S.J. (Acquaviva's "Instruction for confessors of Princes" [1602-1608] and its subsequent interpretation), Julián J. Lozano Navarro (Confesionario e influencia política. La Compañía de Jesús y la dirección espiritual de princesas y soberanas en el Barroco), Francisco L. Rico Callado (El problema de la absolución en la España de los siglos XVII-XVIII. El caso de los jesuitas) y Mª Amparo López Arandia (Velando por el ánima del rey católico. Gabriel Bermúdez, confesor de Felipe V [1723-1727]). A pesar de este protagonismo, el entorno cortesano no fue

el único ámbito que se trató en esta sección, puesto que, junto a estas conferencias, también tuvieron lugar otras intervenciones dedicadas al papel que tuvieron los jesuitas con otros estamentos e instituciones a lo largo de la geografía europea, especialmente entre las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del XVII. De este modo, Alessandro Catalano se ocupó de las polémicas mantenidas por la Compañía de Jesús y el mundo universitario en Centroeuropa durante la Guerra de los Treinta Años con la conferencia titulada "Un'altra guerra durata trent'anni: I gesuiti e la controversia sull'università di Praga (1622-1654)". También se abordó el papel de los jesuitas en Portugal durante los reinados de Felipe II y sus sucesores, expuesto por Francisco de Borja Medina S.J. y Ana Maria Binet en las conferencias "La sucesión a la Corona de Portugal y su incidencia en los jesuitas de la Corona de Castilla (1578-1580)" y "O Papel dos Jesuitas na evoluçao e divulgaçao do messianismo sebastico (1580-1640)", respectivamente. Referidas a las relaciones entre las instituciones y los grupos de poder hispanos y los jesuitas hubo otra batería de conferencias: Fernando Negredo del Cerro se ocupó de la mantenida entre la Compañía y el Consejo de Estado a través del análisis de las consultas emitidas sobre la obra teológica del P. Puente Hurtado en la década de 1630; Ignasi Vila S.J. presentó la relación que mantuvieron los religiosos con los virreyes catalanes en los siglos XVI y XVII; y Rosario Porres Marijuán trató la llegada de los jesuitas al País Vasco – en concreto, el caso bilbaíno – a finales del siglo XVI mediante el acercamiento de la Orden a determinadas familias pertenecientes a la clase media burguesa del entorno.

Al mismo tiempo se llevó a cabo la sección titulada "Literatura y teatro jesuita", en la que tuvo un importante protagonismo el análisis del papel que jugó la dramaturgia en la pastoral y la evangelización jesuítica. El grueso de la sección se dedicó a presentar el empleo del teatro como instrumento pedagógico en la transmisión de valores como el respeto y la obediencia, que desembocarían en un comportamiento virtuoso del individuo, palpable en distintos usos sociales como la forma de hablar, de vestir, de comer... Los autores analizados por los profesores Vicente Picón, Carmen Gallardo y Ángel Sierra fueron Acevedo, Bonifacio y Barceló, en

cuyas obras ya se pueden observar algunos aspectos que en los siglos posteriores fueron fundamentales en la literatura de la Compañía de Jesús, especialmente una nueva concepción de nobleza, basada en la acción y la responsabilidad en el uso de la riqueza, frente a la tradicional derrochadora y transmitida por herencia. El noble debía ser un buen católico por encima de todo, con la virtud como marca que lo distinguiera del resto. En esta misma línea se expresó Josefina Silva Santa Cruz (La educación de los jesuitas de Chile y la formación de la cultura criolla: de las armas a la virtud y las letras), mostrando los cambios que consiguió la Compañía de Jesús en Chile entre los siglos XVI y XVII; la educación y los estudios de Humanidades, encaminadas hacia la virtud, fueron utilizadas para transformar la identidad criolla desde el militarismo de los primeros años de la conquista hacia la creación de individuos, a la postre ciudadanos capaces de gobernar la República. De este modo, la Compañía de Jesús insertó la cultura cívica europea en América, tomándose como ejemplo en esta conferencia el *Libro de Ordenanzas, Constituciones y Reglas de este Colegio Convictorio del B.P. Edmundo Campiano* [Edmund Campion] *de la Compañía de Jesús que el P. Diego de Torres Provincial de la misma Compañía en esta Compañía fundó en este Reino de Chile, a 23 de marzo de 1611.*

También se analizaron dos casos concretos de obras teatrales jesuitas. Por una parte, Angelo Valastro (Política y religión en la tragedia *Sanctus Ignatius*) presentó el contexto en el que se configuró el contenido del manuscrito 9-2594 de la sección "Cortes" de la Real Academia de la Historia, titulado *Sanctus Ignatius*, escrito 150 años después del nacimiento del fundador de la Compañía de Jesús. Por otra, Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos se centró en *Las Glorias del Mejor Siglo* de Valentín de Céspedes y en la representación que hizo Cosimo Lotti de la obra en el Colegio Imperial de Madrid.

Junto a estas conferencias sobre el teatro, en esta sección también hubo intervenciones las cuales abordaron otros ámbitos culturales en los que intervino la Compañía de Jesús. Bernadette Marjorana presentó los fastos que se prepararon en los años 1622-1623 para celebrar las canonizaciones de San Ignacio y San Francisco Javier en distintas ciudades europeas y americanas. Ofelia Rey Castelao (Los jesuitas y

las tradiciones jacobeas) expuso las distintas polémicas que tuvieron los jesuitas con el cabildo compostelano a raíz de la coincidencia de las peregrinaciones a Roma y Santiago, con especial hincapié en la negativa jesuita al pago del *voto de Santiago* y las distintas argumentaciones a favor y en contra que se sucedieron en la Compañía de Jesús al respecto en los siglos XVII y XVIII. Macarena Moralejo Ortega expuso los distintos tratados de Bellas Artes que escribieron los jesuitas en la Edad Moderna y Antonio Astorgano Abajo habló de la labor de recuperación de la tradición clásica del religioso Vicente Requeno en el siglo XVIII.

Entre el concepto de obediencia y la expansión por América y Asia

En la segunda jornada se desarrollaron las secciones tituladas "Los jesuitas entre la obediencia y la discrepancia y Difusión del modelo religioso en América y Asia". La primera de estas secciones estuvo monopolizada por investigadores italianos, con la única excepción de la intervención de Teófanes Egido, cuya conferencia "Formación y funciones del estereotipo antijesuita" sirvió como nexo de unión con una de las sesiones del último día del Congreso, tal y como se comentará un poco más adelante. En esta sesión se trató uno de los temas que más ríos de tinta ha hecho correr dentro de la historiografía jesuítica: el cumplimiento de la obediencia dentro de la Orden, un aspecto que fue abordado en los primeros años de existencia de la Compañía de Jesús por Ignacio de Loyola en las *Constituciones*. El ejercicio del voto de obediencia en la Orden se vio muchas veces contrapuesto a las singularidades de los religiosos, convirtiéndose este choque en una de las mayores peculiaridades de los jesuitas. En esta línea se encontraron varias de las conferencias, las cuales se situaron durante el generalato de Claudio Acquaviva: Michela Catto (Il contributo della Compagnia di Gesù alla creazione dell'antigesuitismo: i gesuiti memorialisti) habló de los *memorialistas*, un grupo formado en su mayoría por jesuitas españoles (algo similar también ocurrió en Italia) que a finales del siglo XVI crearon discordia en la Orden yendo contra el voto de obediencia a sus superiores mediante el envío de diversos memoriales a la Inquisición española y a Felipe II pidiendo que fueran visitadas sus provincias; Silvia Mostaccio (Declinare l'obbedienza fuori e dentro la Com-

pagnia. L'aproccio gesuitico sotto il generalato di Claudio Acquaviva) expuso el concepto de obediencia en la Compañía a través de tratadistas como Francisco Suárez, Roberto Bellarmino y Juan de Mariana, que polemizaron sobre el tema tanto dentro de la Orden como fuera a través de teorías como la soberanía popular o la *potestas indirecta*; Paolo Broggio (La fedeltà a Tommaso come opzione politica? Dibattiti sulla *libertas opinandi* ai tempi di Mercurian e Acquaviva) habló de las diversas polémicas que mantuvieron los jesuitas y los dominicos (molinismo, *De Auxiliis*) y del papel que tuvo en ellas el seguimiento que unos religiosos y otros tuvieron a la enseñanzas de Santo Tomás, siendo acusados los jesuitas de utilizarle en su propio beneficio; Miguel Gotor (Hagiografía y censura libraria: la vida de Ignacio de Loyola de Pedro de Ribadeneyra entre corte de reyes y obediencia romana) contextualizó las distintas redacciones de la *Vida de San Ignacio* que llevó a cabo Pedro de Ribadeneyra en las últimas décadas del siglo XVI, mostrando su obediencia al ideal ignaciano al situarse como un intermediario entre las facciones creadas en España por la crisis de los generalatos de Mercuriano y Acquaviva (los ya mencionados *memorialistas*).

El tema de la obediencia también se abordó en tres ámbitos, centrados en el siglo XVII: la Corte, la evangelización y la influencia de la personalidad en su cumplimiento. Flavio Rurale (La política cortesana de la Compañía de Jesús), que fue el encargado de abrir la sesión, trató del comportamiento que mantuvieron los jesuitas en la Corte, siguiendo con lo expuesto el día anterior en ese misma aula. Para ello, trató las disposiciones de varios jesuitas, como Francisco de Sales e Ignacio de Loyola, que exponían que, en esos ámbitos, el religioso debía mantener un comportamiento civilizado, culto, con buenas maneras... en una palabra: aristocrático. Además, a través de teóricos como Juan de Mariana y Pedro de Ribadeneyra se presentaba cuál debía ser la manera de dirigirse el cortesano en el tumultuoso camino de la política, para evitar que cayese en maniobras maquiavelianas y lo ejerciera de un modo correcto, siguiendo los preceptos del buen cristiano. Por otra parte, también habló de algunos casos concretos, como el de Pierre Cotton, confesor de Enrique IV de Francia, y los confesores del duque de Lerma y del conde-duque de Olivares. En segundo lugar, Sabina Pavone (Dentro e fuori la Compagnia di Gesù: Monsignor Visdelou

e la querelle sui riti malabarici e cinesi), que trató de las dificultades que se planteaban a los misioneros para ejercer la obediencia a sus superiores y, al mismo tiempo, conseguir adaptar los ritos indígenas para facilitar la conversión al catolicismo. Para ello, se centró en la figura de Claude de Visdelou y las polémicas mantenidas entre los siglos XVII-XVIII por el contacto con los ritos chinos y malabares (India). En último lugar, la conferencia de Emanuele Colombo sobre el decimotercero prepósito general, Tirso González de Santalla, en cuyo desarrollo biográfico en la Compañía se observa una evolución del concepto, que pasa de la liberalidad del misionero y la crítica del teólogo a un mayor rigorismo como Prepósito General.

En esta sección también se desarrollaron otras conferencias más difíciles de encuadrar en el tema general de la misma: Manfred Hinz trató la teoría de la *duplex iustitia* y la influencia en su formulación de autores jesuitas como Pedro de Ribadeneyra y Baltasar Gracián; la conferencia de Alessandro Guerra (Forme di vita dopo la morte. Virtù e fortuna dei gesuiti fra sopressione e rinascita), al igual que la ya comentada de Teófanes Egido, sirvió de enlace con una de las sesiones del último día, dedicada a la Compañía suprimida; Gianclaudio Civale habló de la labor de los jesuitas como sacerdotes de campaña durante las guerras de religión francesas.

Al mismo tiempo se desarrolló la sesión titulada "Difusión del modelo religioso en América y Asia", en la que se planteó la introducción y la labor misional de la Compañía de Jesús en los continentes asiático y americano. Las conferencias de esta sesión se pueden agrupar en tres bloques temáticos: América, Asia, y la figura del misionero. En el primero se encuentran aquellas conferencias que tratan de las misiones americanas, cubriéndose prácticamente toda la geografía hispánica: Cristina Torales habló de México (La Provincia Mexicana de su esplendor a la expulsión); Magdalena Guerrero se ocupó del Caribe, ejemplarizado en el dominicano colegio Gorjón (El colegio Gorjón. Una institución jesuítica en Santo Domingo); José del Rey Fajardo S.J. habló de las misiones del ámbito venezolano (Geografía, territorio y nacionalidad. Misiones jesuíticas en la Orinoquia); María Cristina Osswald se ocupó de Brasil (La acomodacion nel cotidiano de los jesuítas nel Brasil entre los siglos XVI y XVIII); y por

último, Guillermo Nieva de la zona del Tucumán (El triunfo de la heroicidad religiosa: los jesuitas en el Tucumán [1600-1660]). A este bloque también pertenece la conferencia de Julián Solana Pujalte, Marcela Alejandra Suárez y Miguel Ángel Sánchez Herrador (Las bibliotecas hispanoamericanas de la Compañía de Jesús de los siglos XVI-XVIII [Proyecto SIBHA]) dedicada a la presentación de un proyecto de recopilación de inventarios de las bibliotecas jesuitas de Hispanoamérica y la creación de una base de datos que podrá ser consultable por Internet en un futuro próximo.

En un segundo bloque situamos las conferencias dedicadas al continente asiático, que se ocuparon de la intervención jesuítica en Japón y en las islas Marianas: Fernando García Gutiérrez S.J. se ocupó del área japonés y de la importancia de la figura de Alessandro Valignano en el intercambio cultural entre Oriente y Occidente; Alexandre Coello de la Rosa y Xavier Baró Queralt hablaron de las islas Marianas a través del análisis de la historia del padre Luis de Morales y de las hagiografías de Luis de Medina, protomártir, respectivamente. A medio camino entre este bloque y el anterior se encontró la intervención de Antonella Romano, que hizo una comparación del lugar que ocuparon la educación y la ciencia en las misiones de China y de Nueva España. De este modo se amplió la dedicación al continente asiático, aunque al mismo tiempo lo hiciera también el americano.

Por último, el bloque dedicado al estudio de los misioneros que fueron a ambos continentes: por una parte, Agustín Galán hizo un análisis prosopográfico de aquellos que fueron enviados a América entre los años 1566 y 1767 mediante el estudio de los libros de pasajeros que se encuentran en el Archivo General de Indias; por otra, Eduardo Javier Alonso Romo habló de los misioneros asiáticos a través de la figura del misionero Pedro Morejón, que evangelizó las colonias portuguesas.

La expulsión del siglo XVIII y la educación y el pensamiento político jesuitas

En la tercera y última jornada tuvieron lugar las sesiones tituladas “El modelo de educación y comportamiento de los jesuitas, La expulsión de la Compañía (siglo XVIII)” y “Entre Razón y Teología: La ideología religiosa de la Compañía”. La primera de ellas acogió intervenciones de diverso objeto y

temática, que completaron algunos de los aspectos expuestos en algunas de las secciones anteriores. No obstante, el núcleo de la misma giró en torno al papel que tuvieron los jesuitas en el mundo educativo, concretado en algunos casos de las provincias españolas y francesas, lo cual, unido a los casos ya vistos de América y Asia, ampliaban el panorama de las fundaciones colegiales jesuíticas. En esta línea se encontraban las conferencias de Philippe Loupès (Un grand centre de formation des jésuites: Bordeaux à l'époque du père Surin [1600-1665]), Paul Grendler (The Attempt to Found a Civic and Jesuit University at Chambéry [1679-1681]), Javier Burrieza Sánchez (La fundación de colegios y el mundo femenino) e Íñigo Arranz (Enseñar a rudos y pobres. Facetas educativas desconocidas de los jesuitas castellanos, siglos XVI-XVIII). El resto de conferencias sirvieron para completar algunos aspectos que no tuvieron lugar en el resto de sesiones, como la cultura escrita o la influencia jesuita en la sociedad más allá del mundo cortesano. A este último tema hizo referencia la intervención de Juan Aranda Doncel, centrándose en la sociedad cordobesa del siglo XVII. A la cultura escrita dedicaron sus conferencias José Luis Betrán Moya (Jesuitas, impresores y libreros en la Cataluña moderna) e Inmaculada Arias de Saavedra (Lecturas de los hermanos del colegio jesuita de San Pablo de Granada [1767]). Por último, hubo unas conferencias que nos retrotrayeron a los años en los que se fue configurando la Compañía de Jesús, tanto los previos a su fundación como sus primeros pasos: Tomás Albaladejo Mayordomo (Configuración retórica de los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio de Loyola) habló de las fuentes en las que pudo beber Ignacio de Loyola en el momento de la redacción de los *Ejercicios Espirituales*; por otra parte, Rafael Sanz de Diego S.J. (Alcalá de Henares: presencia de Ignacio y primeros pasos de la Compañía de Jesús en la ciudad) expuso la relación existente entre Alcalá de Henares y los jesuitas a través del tiempo de residencia de San Ignacio y la introducción de la Orden en la ciudad universitaria.

Mientras tanto, en otra de las salas se desarrolló la serie titulada "La expulsión de la Compañía (siglo XVIII)", un hecho histórico que, como hemos dicho anteriormente, ya había sido avanzado en el día anterior con las conferencias de Teófanes Egido y Alessandro Guerra. La mayoría de las inter-

venciones de esta serie no se ocuparon tanto del hecho en sí mismo de la expulsión, como del origen y las repercusiones que ello provocó en la Orden y de las manifestaciones que realizaron diferentes jesuitas al respecto. De este modo, José Luis Gómez Urdáñez, con su conferencia titulada "La agitación política en la Corte de Carlos III durante la campaña antijesuita (1759-1766)" se encargó de exponer el entorno de Carlos III y cómo sus temores, los cambios en la Corte y el antijesuitismo latente en la sociedad por la propaganda de algunas órdenes religiosas llevaron al monarca a decidir que la Compañía fuera expulsada de sus territorios. Las siguientes conferencias se dedicaron a analizar qué ocurrió con los jesuitas expulsados e incluso tras la supresión de la Compañía en 1773: Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Jesuitas españoles expulsos: sátiras y escritos de autodefensa) habló de los escritos que fueron apareciendo tras la expulsión (José Francisco de Isla, el Maestro Estura y el P. Iriarte), en los que, entre otras cosas, trataron de transmitir normalidad, a pesar de lo ocurrido, y profetizaban la restauración de la Compañía; Inmaculada Fernández Arrillaga e Isidoro Pinedo Iparaguirre (Los jesuitas desterrados ante la supresión de su Orden) siguieron con el análisis de los textos jesuitas tras la supresión, centrándose en aquellos que criticaron la injusticia e ilegalidad de la eliminación de la Orden durante el corto pontificado de Clemente XIV; por último, Ricardo García Cárcel expuso el pensamiento de uno de los más polémicos jesuitas expulsos, el padre Juan Francisco Masdeu, que destacó por su constitucionalismo y por el regalismo anti-romano de algunas de sus propuestas, como la reivindicación de los concilios nacionales y el establecimiento de una Inquisición de obispos.

Junto a estas exposiciones dedicadas a la expulsión jesuita hubo otras conferencias que no se dedicaron a este tema. Por una parte, José Antonio Ferrer Benimeli S.J. (Jesuitas esclavos en Argelia) expuso el cautiverio que sufrieron 10 jesuitas aragoneses en 1608 al ser apresados en su viaje desde Sicilia a España, en compañía del hijo del marqués de Villena. Por otra parte, dos conferencias acerca de la evolución de la historiografía jesuítica durante el primer siglo de la Compañía Restaurada. En primer lugar, Pierre Antoine Fabre (La historia de la *Antigua Compañía* en el tiempo de la Nueva Compañía: perspectivas de investigación) habló de los

problemas de concepto a los que se enfrentaron los jesuitas a lo largo del siglo XIX y cómo, salvo los *Monumenta* y la magna obra de Astrain, el centro historiográfico de la Compañía pasó a las misiones, con el objetivo de que sus relatos más edificantes reforzasen a la Nueva Compañía. A continuación, Martín M. Morales S.J. (Los tesoros de Antonio Astrain. Una aproximación a la historiografía jesuítica del siglo XX) continuó con el impulso que se produjo desde finales del siglo XIX durante el generalato de Luis Martín, que acabó fructificando en el caso hispano con la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* y los *Monumenta* dedicados a los primeros prepósitos generales.

En ese mismo aula, durante la sobremesa del último día de congreso, tuvo lugar la sesión titulada “Entre Razón y Teología: la ideología religiosa de la Compañía”, en la que se trató el papel que pudieron tener diversos escritores jesuitas en la teoría política de los siglos XVI-XVII. Francisco José Aranda Pérez (Pensamiento político Societate Iesu: entre la teología y la moral y la razón de estado) inició la sesión mostrando un amplio panorama de la participación jesuita en la teoría política moderna con el objetivo de buscar los puntos en común que permitieran afirmar la existencia (o inexistencia) de una escuela política jesuita. Debido a las dimensiones de tales intenciones, en todo momento expuso que el tema sería ampliado en el texto resultante del congreso, presentando cuáles serán los autores y las temáticas en las que profundizará. Entre los autores, figuras tan conocidas como las de Juan de Mariana, Pedro de Ribadeneyra, Juan Eusebio Nieremberg y Francisco Suárez, a los que se unirán otros menos conocidos (por lo menos por su *politicidad*) como Luis de la Puente, Gaspar de Astete, Alonso Rodríguez y Nicolás de Arnaya. Las temáticas a las que hizo alusión fueron: la relación entre el individuo y el bloque, haciendo clara referencia a lo mencionado un poco más arriba respecto a una de las secciones del congreso; las múltiples direcciones sociales que tenían los tratados, desde la alta nobleza hasta la más sencillo de las personas, potenciándose los valores católicos por encima de todo; por último, los distintos niveles políticos que abarcan las obras, desde el interior del propio individuo hasta el conjunto de la sociedad, teniendo a la familia como elemento organizativo fundamental.

Tras esta intervención, Sandra Chaparro (Maquiavelo y la Política de Dios. Los teóricos políticos de la Compañía de Jesús ante el reto del realismo maquiaveliano) retomó un tema clásico dentro de la historiografía política, como el de la relación entre Maquiavelo y sus seguidores y todos aquellos tratadistas que rebatieron sus teorías, concretando estos últimos en los miembros de la Compañía de Jesús. La conferencia sin embargo trató esta relación de un modo ciertamente novedoso: en lugar de mostrar las diferencias existentes entre unos y otros, se preocupó por encontrar los aspectos que unos y otros tenían en común. A pesar de que a ambos bandos les distanciaba la diferente visión de la naturaleza humana (positiva para la Compañía, negativa para los maquiavelianos), compartían temas como la búsqueda del orden natural, aunar la Religión y la Filosofía natural, la conservación del Estado, la necesidad de adaptarse a los cambios y que una vida buena se podía conseguir a través del ejercicio de las virtudes, aunque no coincidiesen en cuáles eran esas virtudes.

En tercer lugar y para finalizar la serie de conferencias antes de la clausura, Carlos Martínez Valle analizó la relación entre los conceptos *probabilismo*, *autonomía* y *libertad*, a través de la obra de Luis de Molina y Francisco Suárez.

Después de tres días rebosantes de sugerencias y debate acerca de la Compañía de Jesús en los siglos modernos, llegó el momento de la conferencia de clausura, que corrió a cargo de Manuel Revuelta González S.J. bajo el título “Las Cortes de Cádiz y los jesuitas: encrucijada entre la Antigua y la Nueva Compañía”. Con ella se ponía punto y final al congreso, pero, al mismo tiempo, se iniciaban los actos de celebración del II° Centenario de la Compañía Restaurada (1814-2014), tal y como lo mencionó el Rector de la Universidad Pontificia Comillas en su discurso de inauguración. La conferencia del profesor Revuelta sirvió, además, para tratar las Cortes de Cádiz, de las que en estos años se están celebrando el segundo centenario y cuyos fastos tendrán su máximo apogeo el próximo año 2012, en el que se conmemorará la proclamación de la primera Constitución en España.

Para terminar, es conveniente hacer una valoración global. Hay que destacar el gran esfuerzo organizativo que conlleva un congreso de tales dimensiones, con más de sesenta

ponentes procedentes de universidades y centros de investigación de todo el mundo. Además, también hay que tener en cuenta la enorme complejidad del tema escogido, no sólo por ser la Compañía de Jesús un gigante historiográfico, sino también porque los aspectos elegidos (política y educación, fundamentalmente) son temas que, dado el carácter mundial que caracterizó a los hijos de San Ignacio desde un principio, pueden ser abordados a través de los diversos casos que pudieron darse por todo el planeta. Creo que hay que aplaudir el esfuerzo de las entidades organizadoras para que se cubriera el máximo posible de temas al respecto. No obstante, resulta inevitable la existencia de algunas lagunas temáticas, puesto que se han echado de menos algunas conferencias que tratasen el modelo de gobierno y la estructura jerárquica de la Compañía de Jesús, así como algunas intervenciones que presentasen algunos procesos fundacionales. No obstante, hay que tener en cuenta que ante un tema tan amplio, cualquier programa que se pudiese plantear siempre quedaría corto y siempre habría temas que quedarían en el tintero. Ello no es óbice para que quede la impresión de que el Congreso ha estado más dirigido a especialistas que a personas con ansias de conocimiento, habiéndose perdido una ocasión para difundir y divulgar la obra ignaciana más allá del ámbito académico. Aquí radicará la importancia de la publicación de estas jornadas, con los textos de las ponencias y la incorporación de más de treinta comunicaciones, tal y como se indica en el programa del Congreso. Una publicación que esperamos que continúe en la misma buena línea de las aparecidas en los últimos años bajo el auspicio del Instituto Universitario "La Corte en Europa".

Toledo/Madrid David Martín López

Tradiciones Indígenas y Culturas Misionales en las Fronteras de Sudamérica

Coloquio Internacional, Casa de la provincia de Salta, Buenos Aires, Argentina, 16 y 17 de agosto de 2011.

La investigación sobre las misiones jesuíticas de Sudamérica ha experimentado un crecimiento notable en las últimas décadas, apoyada no solamente en el hallazgo y difusión de nuevas fuentes sino en la producción de lecturas novedosas del abundante *corpus* ya publicado. Sin embargo, excepto por algunas contribuciones aisladas, no se ha desarrollado hasta el momento una verdadera discusión comparativa sobre esos singulares espacios de la época colonial. Estos más bien han sido tratados como reductos cerrados sin comunicación entre sí, aún cuando sabemos de la efectiva circulación de conocimientos, gente, objetos y textos que mantuvieron durante períodos prolongados.

Tal visión ha experimentado un cambio a partir de la incorporación de nuevas perspectivas. Por un lado, la nueva historiografía de la misión se ha propuesto como objetivos, primero, conectar las escalas de análisis local y global, segundo, comparar conjuntos misionales similares (o disímiles), y tercero, articular aspectos doctrinales y prácticas concretas. Por otro lado, la etnohistoria se ha interesado en recuperar el rol de las poblaciones indígenas en el marco del proceso más amplio de conversión religiosa, y en producir una mirada más compleja sobre la relación entre indios y sacerdotes. De allí surgió la necesidad de nuevos conceptos teóricos que permitieran considerar a las misiones como verdaderas productoras de tradiciones culturales, y a los indios, como sujetos activos en ese proceso, caracterizado por intensas contradicciones y negociaciones.

En estas orientaciones se inscribió el reciente Coloquio Internacional "Tradiciones Indígenas y Culturas Misionales en las fronteras de la Sudamérica colonial. Hacia una perspectiva comparativa", celebrado en la ciudad de Buenos Aires, los días 16 y 17 de agosto de 2011. El coloquio convocó a especialistas en diversas regiones de acción misional, a discutir un conjunto de parámetros metodológicos y de refe-

rencias teóricas y empíricas, para el abordaje comparativo de los diferentes casos de la acción misional jesuítica en las fronteras sudamericanas (Guaraní, Moxos, Chiquitos, Amazonia, Valles Calchaquíes, Chaco, Patagonia), determinando sus especificidades y diferencias, dentro de la política más amplia de pueblos de indios en los dominios coloniales ibéricos. Organizado por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM), con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), la Agencia Nacional de Promoción Científica de Argentina y el Museo de Etnología de Japón, el encuentro contó con doce presentaciones plenarias distribuidas en cinco secciones temáticas, en las que participaron destacados especialistas en la historia de las misiones.[1]

Antiguos problemas y nuevos enfoques

Los organizadores, Guillermo Wilde (CONICET, Argentina) y Akira Saito (Museo Nacional de Etnología, Japón, www.r.mimpaku.ac.jp/reducciones), brindaron respectivamente las lecturas de inauguración y cierre del encuentro, especificando los antecedentes, objetivos y logros generales del coloquio, al igual que las direcciones futuras. La primera cuestión planteada como desafío fue recuperar las múltiples escalas en juego en el proceso de formación de misiones. A partir de un marco temporal amplio (desde el siglo XVI al XVIII), se propuso abordar el nivel local – relacionado con las transformaciones y adaptaciones de las poblaciones incorporadas, y el desenvolvimiento interno de la misión –, sin descuidar el nivel global y regional, ligado a la consolidación de los imperios ibéricos, y la demarcación de las fronteras. Entre las preguntas que guiaron la discusión se enfatizó las

1 La producción de algunos de los investigadores invitados se ha plasmado en libros y artículos de reciente aparición, algunos de los cuales constituyen importantes referencias en este campo de estudios. Entre los más importantes: Akira Saito, Las misiones y la administración del documento. El caso de Mojos, siglos XVIII-XX, en: Senri Ethnological Studies 68/2005, pp. 27-72; Roberto Tomichá Charupá, La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767), Cochabamba 2002; Beatriz Vitar, Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767), Madrid 1997; Guillermo Wilde, Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes, Buenos Aires 2009; Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristiandad, (ed.) Guillermo Wilde, Buenos Aires 2011. Rodrigo Moreno Jeria, Misiones en Chile austral. Los Jesuitas en Chiloé, 1608-1768, Sevilla 2007; Karl Arenz, De l'Alzette à l'Amazone. Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693), Sarrebruck (Alemania), 2010.

siguientes: ¿Las misiones de América del Sur, responden a algún prototipo en particular? ¿Cuáles son sus aspectos comparables? ¿Qué define la especificidad de los conjuntos misionales y las subregiones componentes de estos conjuntos? ¿Cuáles son los modos de comunicación y circulación entre estos espacios diferenciados? ¿Qué peso tienen los factores ecológicos y la situación geográfica? ¿Hasta qué punto son aplicables y según los casos, los términos de *reducción, misión* o *doctrina*? ¿Cuáles son los elementos de contraste de las misiones de frontera con respecto a la política de reducciones de las autoridades civiles en las zonas centrales, tanto desde un punto de vista teórico (terminológico) como práctico? ¿Cuáles son las semejanzas y diferencias de los métodos de misión aplicados? ¿A qué se debe la diferencia de las reacciones indígenas frente a las actividades evangelizadoras?

Si bien la totalidad de las preguntas planteadas inicialmente no fueron respondidas, la reunión cumplió con el propósito de establecer un núcleo de problemáticas comunes para el abordaje comparativo de los casos. La primera sesión del Coloquio se centró en los "procesos de etnogénesis misional", tomando como eje dos regiones, la de las misiones de Moxos abordada por Akira Saito y la de las misiones de Chiquitos, considerada por Roberto Tomichá Chorupá (Universidad católica Boliviana). Como muestran estos casos, las misiones definieron nuevas formas de organización socio-cultural y política que, en el mediano plazo, fueron adoptadas por las mismas poblaciones nativas. Tal es así que el origen mismo de algunos patrones políticos, económicos y rituales actuales se remonta a la época colonial, en la que se aplicaron también una serie de clasificaciones étnicas y lingüísticas para referir a la población reducida. Saito y Tomichá indagaron sobre la productividad teórica del concepto de "etnogénesis" para analizar la formación de misiones, y explorar las relaciones de continuidad y de cambio entre pasado y presente. Los trabajos también introdujeron reflexiones sobre métodos misionales, demografía y diversidad cultural y lingüística característicos de ambos conjuntos reduccionales.

La indagación sobre cada aspecto del proceso de formación de las misiones está en buena medida condicionada por el tipo de fuentes con el que se trabaja (más o menos institucionales, más o menos locales, más o menos accesibles, en los archivos locales y nacionales). Esta cuestión fue especial-

mente tratada en la segunda sesión del coloquio dedicada al *problema de las fuentes*, la que contó con tres trabajos que abordaron la productividad de tipos específicos de *documentos*, tales como los padrones de indios, estudiados por Kazuzhiza Takeda (Museo Nacional de Etnología de Japón), o las imágenes, cuya dimensión material fue sensiblemente tratada por Gabriela Siracusano (CONICET-UNSAM). Por su parte, Carlos Paz (CONICET-UNSAM) introdujo reflexiones sobre la reconstrucción del contexto que da sentido a las fuentes textuales jesuíticas. En la mañana del 17 de octubre, el coloquio abrió con una sesión dedicada a las "misiones de los confines", con la intervención de tres especialistas en espacios misionales poco conocidos hasta el momento, como la región patagónica, presentada por Rodrigo Moreno (Universidad Adolfo Ibáñez de Chile) a propósito de un intento de reducción fallida en Nahuel Huapi, la región amazónica del Maranhão presentada por Karl Heinz Arenz (Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil) y la región andina de los Valles Calchaquíes, abordada por María Teresa Iglesias (Universidad Nacional de La Plata, Argentina). Estos trabajos plantearon el problema de los condicionamientos geográficos, ecológicos y culturales de la actuación misional en ciertas regiones (insularidad, lejanía de los centros poblados, belicosidad de las poblaciones, etc.), y la necesidad de recuperar la definición de la misión como *institución de frontera*, no solo en el sentido territorial del término, sino fundamentalmente social y cultural. En efecto, las misiones definen "zonas de contacto" productoras de identidades y diferencias.

Por la tarde de ese mismo día se hicieron dos sesiones. La primera, titulada "agencia indígena y mediaciones culturales", se centró en la contribución indígena a la formación de patrones políticos y sociales en las misiones, y el lugar de la resistencia o, más bien, de los espacios de autonomía desenvueltos por los nativos. En esta sesión intervinieron Beatriz Vitar (Universidad de Sevilla) con una presentación sobre la figura de las *"viejas"*, demonizadas por su condición de *hechiceras* en las reducciones del Chaco del siglo XVIII, y Eduardo Neumann (Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil) con una exposición sobre el lugar de la escritura indígena en el gobierno de las misiones guaraníes, durante el período de la demarcación de límites entre las monarquías ibéricas en el Río de la Plata. La última sesión introdujo la cuestión

del "orden civil de la misión", centrándose en el problema del control social y político, su naturaleza y mecanismos operatorios. En esta sesión participaron María Elena Imolesi (Universidad de Buenos Aires) con una intervención sobre la producción de espacios de disciplinamiento femenino en las misiones del Paraguay, y Osvaldo Geres (Universidad Nacional de Salta, Argentina) con una presentación sobre el martirio y la mediación religiosa en el avance misional jesuítico del Gran Chaco Gualamba (siglos XVII y XVIII). Estas dos últimas sesiones, permitieron explorar la formación de misiones como proceso complejo de múltiples facetas, con elementos de constreñimiento y de oportunidad, tanto para indígenas como para jesuitas, los cuales ya no pueden ser considerados como sectores homogéneos y monolíticos.

Publicaciones, proyectos y perspectivas futuras

Como actividad de cierre el coloquio brindó un espacio para la presentación de libros de reciente aparición relacionados con la problemática misional jesuítica. Entre ellos *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad,* (ed.) Guillermo Wilde, Buenos Aires 2011. *Francisco Burgés y las Misiones de Chiquitos. El Memorial de 1703 y documentos complementarios,* (ed.) Roberto Tomichá Charupá, Cochabamba 2008; *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767),* (ed.) Javier Matienzo, Roberto Tomichá, Isabelle Combès, Carlos Page, Cochabamba 2011; *Missões em Mosaico. Da interpretação à prática, um conjunto de experiencias,* (ed.) Ronaldo B. Colvero, Rodrigo F. Maurer, Porto Alegre 2011. Y la reciente obra *De la diferencia entre lo Temporal y Eterno. Crisol de desengaños, traducido en lengua guaraní por el Padre Ioseph Serrano... Impresso en las Doctrinas (1705) del jesuita Juan Eusebio Nieremberg,* primera edición facsimilar en conmemoración al bicentenario de la revolución de mayo, con introducción de Fernando Gil, Buenos Aires 2010.

El coloquio contó con un importante espacio para la discusión y el debate en un clima distendido. A este propósito fue fundamental el rol jugado por los especialistas invitados a oficiar como comentaristas, entre los cuales destacaron Fernando Gil (Pontificia Universidad Católica Argentina), Alejandro Ruidrejo (Universidad Nacional de Salta, Argentina), María Laura Salinas (CONICET-Universidad Nacional del

Nordeste, Argentina) y Artur Barcelos (Universidad Federal de Rio Grande, Brasil). Entre el nutrido público asistente, el coloquio contó con especialistas de historia de la iglesia, lingüística, antropología y teología, que también enriquecieron los debates. De más está decir que las cinco sesiones temáticas estuvieron lejos de agotar todo el espectro de problemáticas de interés. Más bien sirvieron para extender un conjunto de reflexiones que deberán ser desarrolladas en futuras reuniones. Entre esos temas, se destacó la importancia de investigar las características específicas de las poblaciones reducidas y la persistencia de aspectos de heterogeneidad cultural y política interna, recurriendo tanto a factores autóctonos (la demografía, el patrón de asentamiento, el modo de subsistencia, la forma de organización política, el grado de multietnicidad y multilingüísmo, etc.), como coloniales (el proceso mismo de colonización, la proximidad a las ciudades, el método de evangelización, las actividades comerciales, la política internacional de la metrópoli, etc.).

También se resaltó la importancia de reconstruir trayectorias particulares de misioneros jesuitas y complejizar el análisis del *sujeto misionador* – de orígenes *nacionales* diversos y complejos – que debe enfrentarse y adaptarse a situaciones muy diferentes de interacción, con los indígenas, con otros miembros de la orden, con sacerdotes de otras órdenes, con la sociedad civil, con la administración, etc. En la mentalidad de los misioneros jesuitas, ¿cuál era el modelo de base para pensar el éxito o el fracaso, Paraguay, la China, la India? ¿Hasta qué punto las misiones eran concebidas por ellos como sitios o localizaciones de permanencia? ¿Cómo se atendían al principio básico de la orden, de moverse para el apostolado? Algunas de estas cuestiones vienen siendo planteadas y profundizadas desde reuniones realizadas con anterioridad al coloquio de Buenos Aires, como un encuentro organizado por Akira Saito y Claudia Rosas en la Pontificia Universidad Católica del Perú en 2009, y las más extendidas Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, iniciadas en el año 1984 con una frecuencia bianual, especialmente a partir de sus últimas ediciones (Porto Alegre 2006, Buenos Aires 2008, Dourados 2010). En este impulso por ampliar conceptual y geográficamente la problemática misional, contribuyeron dos proyectos de investigación vigentes, “Movilidad poblacional y etnogénesis misional: análisis de la

diversidad regional guaraní en el siglo XVIII" coordinado por Guillermo Wilde, y "La política de concentración poblacional y sus efectos sobre la sociedad indígena en los dominios españoles de Sudamérica", coordinado por Akira Saito.

En términos generales, el Coloquio cumplió con varios de sus objetivos. En primer lugar, poner en relación, al modo de un ensamble, regiones que hasta el momento permanecían separadas, estableciendo diferencias y problemas comunes. En segundo lugar, considerar las regiones sudamericanas como una pieza importante en la reconstrucción de una historia global de la misión. En tercer lugar, aunque no menos importante, destacar la relevancia contemporánea de la problemática misional, relacionada con las interacciones derivadas del proceso de conversión en la época moderna, o lo que podríamos llamar, una *primera globalización*.

Un problema metodológico de fondo suscitado en más de una ocasión durante los dos días del coloquio se relacionó con la naturaleza de las escrituras jesuíticas y su contribución al conocimiento de las tradiciones indígenas y el esclarecimiento de la historia de la misión, especialmente en su dimensión cotidiana. Cabe destacar que el *corpus* presenta matices: junto con las ficciones étnicas y lingüísticas ordenadoras y la literatura edificante oficial coexisten otros registros de escritura menos visibles, destinados en algunos casos a fijar la experiencia de la interacción con un otro radical y, en última instancia, a producir una reflexión que conduce a la transformación subjetiva de los mismos misioneros. Los jesuitas destacan entre otras ordenes por producir ordenamientos globales (pensemos en las cartografías y árboles de culturas del mundo) y, a la vez desenvuelven escrituras fundadas en la experiencia local. Estos dos niveles y sus múltiples mediaciones, tienen implicancias evidentes en el plano de la producción de saberes sobre la alteridad, relevantes para la investigación actual. Las actitudes que adoptan frente a las tradicionales culturales locales estuvieron lejos de ser unívocas. Más bien se construyeron en el transcurso mismo de la acción misional, en las narraciones que resultaron de ella y el tipo de teorías que elaboraron en el terreno. La tarea todavía pendiente consiste en intentar descifrar esa trama de narrativas múltiples.

Buenos Aires — Guillermo Wilde

Bibliography on the History of the Society of Jesus 2011

Paul Begheyn S.J.

I am grateful to the following persons who have helped me in putting together this bibliography: Nicoletta Basilotta (Rome), Andreas Batlogg S.J. (Munich), Jürgen Beyer (Tartu, Estonia), Paul van den Biggelaar (Amsterdam), Clemens Brodkorb (Munich), Thomas Busch (Munich), Bernard Deprez (Louvain), Theo van Drunen S.J. (Amsterdam), Ad Dudink (Louvain), Dominique Gonnet S.J. (Lyon), Luís González Quevedo, S.J. (Itaici, Brazil), Miroslav Herold S.J. (Brno), Charles Libois S.J. (Cairo), Jan Machielsen (Oxford), Janis Melnikovs Nov.S.J. (Birmingham), Nicolas Standaert S.J. (Louvain), Gabriel Maria Verd Conradi S.J. (Granada), Matteo Nicolini-Zani (Bose, Italy).

For a more detailed bibliography on spirituality, please turn to the annual bibliography in the Spanish journal *Manresa* and to www.ignaziana.org, a review of theological research.

You are invited to send new titles, corrections and suggestions to:

Paul Begheyn, S.J.
Netherlands Institute of Jesuit Studies
Singel 448, 1017 AV Amsterdam
pbegheyn@xs4all.nl

General Index

I. The entire Society

I. The entire Society

A. General History

1. Auxiliary sciences

1. A. Santos Hernández, *Jesuitas y obispados. Los Jesuitas obispos misioneros y los obispos Jesuitas de la extinción, tomo II,* Madrid, Comillas, 2000, 505 p.
2. 'Bibliografía ignaciana 2008', *Manresa* 81 (2009), 257-298.
3. 'Bibliografía ignaciana 2009', *Manresa* 82 (2010), 285-314.
4. P. Begheyn, 'Bibliography of the History of the Society of Jesus 2010', *AHSI* 79 (2010), 427-548.

2. Historical works

5. C. Madonia, *La Compagnia di Gesù e la reconquista cattolica dell'Europa orientale nella seconda metà del XVI secolo,* Genova, Name, 2000, 334 p.
6. E. Fontana Castelli, 'Profezie apocalittiche ed identità gesuitica. Niccolò Paccanari e i Padri della fede nella Roma di fine Settecento', *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2003), 111-129.
7. C.I. Mason, 'Jesuit rings, Jesuits, and chronology', *Midcontinental Journal of Archaeology* 28 (2003), 233-257.

8. L.A. Bolcato Custódio, 'Formas de conversión y asentamientos jesuíticos: contribución a su estudio', *Apuntes. Journal of Cultural Heritage* 19 (2006), 20-27.
9. M.L. Aspe Armella, 'Las repercusiones del Concilio y de la apertura de la Iglesia y de la Compañía de Jesús (Pulgas: julio de 1967-noviembre de 1969)', *Historia y Grafía* 29 (2007), 131-163.
10. P.H. Kolvenbach, 'L'"universalità" della Compagnia di Gesù', *La Civilta Cattolica* 158 (2007), 421-432.
11. C. Maire, 'Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme', *Annales de l'Est* 1 (2007), 13-43.
12. J.M. Marin, 'Heterosexual melancholia and mysticism in the early Society of Jesus', *Theology and Sexuality* 13 (2007), 121-136.
13. M.M. Morales, 'El arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica´, *Historia y Grafía* 29 (2007), 17-56.
14. R. Danieluk, 'La Compagnia di Gesù fra Cinquecento e Seicento', in M. Sanfilippo & C. Prezzolini (eds.), *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano,* Perugia, Guerra Edizioni, 2008, 23-30.
15. H. Yannou, *Jésuites et compagnie,* Paris, Lethielleux, 2008, 398 p.
16. G. Carneiro Zachariadhes, 'A Companhia de Jesus e o apostolado social (1946-1975)', *Perspectiva Teológica* 41 (2009), 59-70.
17. J.B. Madeira, 'Os jesuítas, a acomodação e a tolerância', *Revista Brasileira de História das Religiões* 1 (2009), 205-211.
18. G. Mongini, 'Gesuiti: un nuovo strumento bio-bibliografico e culturale', *Revista di storia del cristianiesimo* 6 (2009), 531-540.
19. J.W. Padberg, 'Los jesuitas y las mujeres, las mujeres y los jesuitas', *Manresa* 81 (2009), 59-74.
20. I. Pinedo, 'Jesuitas y Moriscos', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 2009,* 119-132.
21. T.M. Cohen, 'Jesuits and New Christians. The contested legacy of St. Ignatius', *Studies in the Spirituality of Jesuits* 42/3 (2010), 1-46.
22. E. Colombo, 'Jesuits, Jews and Moslems', *AHSI* 79 (2010), 419-426.

23. P. Goujon, 'L'humanisme jésuite aujourd'hui', *Études* 413 (2010), 495-506.
24. J. Janssens, 'I manoscritti di Philips van Winghe (1560-1592) e Jean l'Heureux (Macarius) (1540-1614) e la Compagnia di Gesù', *Gregorianum* 91 (2010), 574-582.
25. K.A. Podlesna, 'Jezuici a historia. Refleksje po konferencji z okazji 400 lat obecnosci Jezuitów w Warszawie' [Jésuites et histoire. Réflexions après la conférence du 400e anniversaire de la présence des Jésuites à Varsovie], *Nasra Przeszlosc* [*Notre Passé*] 114 (2010), 325-334.
26. G. Hock (ed.), *Freunde im Herrn. Heilige und selige Jesuiten,* Würzburg, Echter Verlag, 2011, 94 p.

B. Special History

1. Saint Ignatius of Loyola

See also 21, 269, 270, 306, 417, 435, 459, 936, 982.

27. F.d.B. Medina, 'Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre', *Encuentro islamo-cristiano* 339/340 (2000), 2-16.
28. E. Valdivieso, 'Una serie pictórica de la Vida de San Ignacio de Loyola por Juan de Espinal', *Laboratorio de Arte* 13 (2000), 391-402.
29. T. Špidlik, *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu* [I.L. and eastern spirituality], Kraków, WAM, 2001, 216 p.
30. J.I. Tellechea Idígoras, *Inácio de Loyola. Aventura de um cristão,* São Paulo, Ediçoes Loyola, 2002, 96 p.
31. H. Feld, *Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens,* Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2006, 483 p.
32. J. Rambla, 'L'art de l'amitié d'après saint Ignace de Loyola', in *L'amitié spirituelle,* Paris, Médiasèvres, 2006, 21-46.
33. F.d.B. de Aguinagalde Olaizola, '"La importancia de llamarse Inglesa", revisitada: Gracia Sánchez de Lastur, abuela materna de Iñigo de Loyola', *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País,* 64 (2008), 609-639.
34. J. R.F. de la Cigoña, *Ao encontro de Inácio de Loyola,* São Paulo, Edições Loyola, 2008, 48 p.
35. B. Dullier, 'Influences ignatiennes chez saint Eugène de Mazenod', *Vie Oblate Life* 67 (2008), 289-338.
36. L. Gonçalves da Câmara, *Memoriale szyli diariusz o Św. Ignacym Loyoli 1555,* Kraków, WAM, 2008, 276 p.

37. S. Madrigal, *Eclesialidad, reforma y mission. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier,* Madrid, San Pablo/Universidad Pontificia Comillas, 2008, 334 p.
38. V. D' Ascenzi, *Ignazio di Loyola uomo di frontiera tra la chiesa e il mondo,* Padova, Messagero, 2009, 192 p.
39. C. de Dalmases, *Ignatius Loyola. Pendiri Serikat Jesus. Riwayat Hidup dan Karyanya,* Yogyakarta, Universitas Sanata Dharma, 2009, 377 p.
40. E.A. Dreyer, 'The spirituality of philanthropy. The women around Ignatius Loyola', *Studies in Spirituality* 19 (2009), 135-156.
41. I. Iglesias, 'Mundo y misión en Ignacio de Loyola', *Manresa* 81 (2009), 379-394.
42. U. Vázquez Moro, 'Ignacio de Loyola y Levinas. Una ' conversación' posible', in P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios,* Madrid, San Pablo/UP Comillas, 2009, 167-188.
43. A.R. Batlogg, 'Mit Jesus blutsverwandt. Ignatius von Loyola als Philosemit – eine Verpflichtung für die Gesellschaft Jesu?', in M. Delgado & H. Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ,* Fribourg, Academic Press/ Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 489-500.
44. B. Bradley, '"Allude to me as a Jesuit": James Joyce and his educators', in M.L. Suárez Castiñeira a.o. (eds.), *New perspectives on James Joyce: Ignatius Loyola, make haste to help me,* Deusto, Universidad de Deusto, 2010, 243-262.
45. R. Cemus, 'Ignác z Loyoly a jeho spiritualita [Ignatius von Loyola und seine Spiritualität], in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 37-46.
46. C. Coupeau, '"Haced como os pareciere; yo me remito libremente a vos". Los hapax, la base de datos Polanco y la evolución del lenguaje ignaciano', *Gregorianum* 91 (2010), 43-90.
47. J. van Deenen, *Stroom van Leven. Omzien naar je levensverhaal met Ignatius,* Gorinchem, Narratio, 2010, 108 p.
48. K. Deschner, 'Ignatius von Loyola (1491-1556). Ein tränenreicher Visionär macht Weltpolitik', in his *Kriminalgeschichte des Christentums. Band 9. Mitte des 16.*

bis Anfang des 18. Jahrhunderts, Reinbek bei Hamburg, Rohwolt, 2010, 105-131.
49. F. Elorriaga, *Las heridas de san Ignacio,* Bilbao, Mensajero, 2010, 384 p.
50. P. Endean, 'Ignatius, authority and conflict', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 71-78.
51. S. Kiechle, 'Ignác z Loyoly – jeho postava ve své době' [Ignatius von Loyola – seine Gestalt in seiner Zeit], in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 57-69.
52. M. Leone, 'Ignatius of Loyola as a sign: religious conversion between divine grace and human will', in his *Saints and signs. A semiotic reading of conversion in early modern Catholicism,* Berlin, De Gruyter, 2010, 23-203.
53. R.A. Pistone, 'A voice from the past, saint Ignatius' thoughts on the role of sacrifice. Sacrifice impacts modern ecclesiology via church ministry', *Review of European Studies* 2 (2010), 25-28.
54. M. Pötzl-Malikova, 'Die Feiern anlässlich der Heiligsprechung des Ignatius von Loyola und Franz Xaver im Jahre 1622 in Rom, Prag und Olmütz', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1239-1254.
55. J. Servais, 'La visione della Storta di sant' Ignazio', *Gregorianum* 91 (2010), 526-549.
56. F. Sureau, *Inigo,* Paris, Gallimard, 2010, 154 p.
57. G.M. Verd Conradi, 'Ignacio de Loyola, hablante y escritor', *Archivo Teológico Granadino* 73 (2010), 147-184.
58. A.D. Wright, '"La Sua Santità non inclina niente": The papacy and the canonization of Ignatius of Loyola', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 441-455.

2. Institute

59. J.M. de Paiva & R. Valdes Puentes, 'A proposta jesuítica de Educação: uma leitura das Constituições (The Jesuit

proposal of education: A reading of the Constitutions)', *Comunicacoes 7/2* (2000), 101-118.

60. K. Bobková-Valentová, 'Jezuitské konsvetudináře jako zdroj informací o každodenním životě komunity. Jejich vznik, osud a vypovídaci hodnota' [Jesuitische Konsuetudinarien als Informationsquelle zum täglichen Leben der Kommunität. Ihre Entstehung, Schicksale und Aussagewert], in I. Čornejová a.o. (eds.), *Locus pietatis et vitae,* Praha, Universita Karlova v Praze/Scriptorium, 2008, 49-65.
61. E. Olivares, 'Los votos simples de la Compañía de Jesús: su repercusión en la teología y en el derecho canónico', *Archivo Teológico Granadino* 71 (2008), 5-81.
62. F. Rivas, 'La Ratio Studiorum y la teología monástica', *Cuadernos Monásticos* 43 (2008), 11-32.
63. E. Royón Lara, 'La Congregación General 35: una experiencia de eclesialidad y universalidad', *Proyección. Teología y Mundo Actual* 55 (2008), 223-234.
64. M. Svatoš, '"Libri sunt noster thesaurus...". La cura per i libri da parte dei superiori gesuiti durante il primo periodo della Compagnia di Gesù', in K. Bobková-Valentová a.o. (eds.), *Roma-Praga. Praha-Řím. Omaggio a Zdeňka Hledíková,* Praga, Commissione dell' Istituto Storico Ceco di Roma, 2009, 397-407.
65. H. Zollner, '"Im Hinblick auf einen besseren Dienst an unserer universalen Sendung...". Reflexionen zu Leben und Leitung in den Orden im Anschluss an die 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu', *Gregorianum* 90 (2009), 836-858.
66. A. Begasse de Dhaem, 'L›élection du sacerdoce aux origines de la Compagnie de Jésus', *Gregorianum* 91 (2010), 550-572.
67. M. Catto, 'Le Costituzioni gesuitische tra tradizione religiosa e modernità', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 159-182.
68. P.P. Grangl & J. Thorer, 'Priesterausbildung in bewegter Zeit, ein Anliegen des Jesuitenordens', *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), 332-348.
69. F.d.B. Medina, 'La quiebra del universalismo de la unión de los ánimos', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate om-*

nia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 321-341.

70. S. Mostaccio, '"Perinde ac si cadaver essent". Les jésuites dans une perspective comparative: la tension constitutive entre obéissance et "representar" dans les sources normatives des réguliers au premier âge moderne', *Revue d'histoire ecclésiastique* 105 (2010), 44-73.
71. M. Ruiz Jurado, 'De las Constituciones S.J. al Epítome', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 129-147.
72. F. Rurale, 'I gesuiti e le altre congregazioni dei chierici regolari', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 183-198.

3. Spiritual Exercises

See also 600, 764, 780, 826, 997, 1149.

73. R. Tsur & M. Benari, '"Composition of place", experiential set, and the meditative poem: a cognitive-pragmatic approach', *Pragmatics and cognition* 9 (2001), 203-238.
74. F.X. Clooney, 'Learning to learn interreligiously. In the light of the spiritual exercises of St. Ignatius of Loyola', *Asian Christian Review* 2 (2008), 67-83.
75. H. Kawanaka, 'The composition of the Spiritual Exercises as a synchro-diachronic communication process between God and Ignatius of Loyola' [in Japanese], *Katorikku Kenkyu* [*Catholic Studies*], (2008), 29-69.
76. Z. Mingdan [=N. Standaert], 'Sheng Yi-na-jue shencao zai Zhongguo chuanjiaoqu: Shiqi ji shiba shiji jingyan de fanxing' [The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the China mission of the seventeenth and eighteenth centuries], *Shenxue lunji* 160 [2009], 167-205.
77. A. Chércoles, 'The role of inner knowledge in the process of the Exercises', *The Way* 49/1 (2010), 77-91.
78. I. Ellacuría, 'A Latin American reading of the *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius', *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* 10 (2010), 205-242.

79. P.A. Fabre, 'La circulation de la force dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola', *Rivista di storia del cristianesimo* 7 (2010), 85-96.
80. J. García de Castro, 'Zpasivněná svoboda: rozhodnutí a útěcha v pojetí Ignáce z Loyoly' [Ignatianischer Impuls. Die erste Wahlzeit, Tröstung ohne vorhergehende Ursache und spontane Erfahrung von Gott], in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 79-93.
81. R. Haight, 'A theology for the *Spiritual Exercises* of Ignatius Loyola', *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* 10 (2010), 158-172.
82. E.W. Harnack, 'Vom fernen Nächsten lernen. Ignatianische Exerzitien und tibetischen Tantra im Vergleich', *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), 182-199.
83. A. Izquierdo, 'La Contemplatio ad amorem de los ejercicios espirituales en los Directorios del siglo XVI (1540-1599)', *Alpha Omega* 13 (2010), 227-256.
84. S. Kiechle, 'Die Exerzitien als spirituelle Pädagogik der Moderne", in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 139-144.
85. A. Lefrank, 'Das Bildgeschehen im Exerzitienbuch', *Geist und Leben* 83 (2010), 409-431.
86. T. O›Reilly, 'The Spiritual Exercises and justification by faith: the crisis of Saint Ignatius at Manresa', *Milltown Studies* 65 (2010), 1-21.
87. W. Reiser, 'The Spiritual Exercises in a religiously pluralistic world', *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* 10 (2010), 135-157.
88. M. Rotsaert, 'Die Geistlichen Übungen – Grundlage der ignatianischen Spiritualität', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 47-55.
89. G. Sans, 'Kriterien der kirchlichen Gesinnung bei Ignatius von Loyola', *Geist und Leben* 83 (2010), 445-458.
90. L.M. Savary, 'Revisiting St. Ignatius's Kingdom meditation', *Review for Religious* 69 (2010), 47-62.
91. T. Špidlík, 'Zur Aktualität ignatianischer Exerzitien', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 105-120.

92. J.M. Steinke, 'Die Merkmale der ersten Exerzitienwoche', *Geist und Leben* 83 (2010), 286-300.
93. Y. Stoesel, 'Les Exercices spirituels dans la rue', *Christus* 228 (2010), 486-491.

4. Spirituality

94. P.A. Fabre, 'Quelques éléments pour une théorie jésuite de la contemplation visuelle', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 27-37.
95. P. Nevímová, 'Vliv spirituality Tovaryšstva Ježíšova na výzdobné programy řádových kostelů', in I. Čornejová (ed.), *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci,* Praha, Universita Karlova v Praze, Ústav dějin University Karlovy/Archiv Univerzity Karlovy & Scriptorium, 2003, 217-249.
96. C.J. Gosine & E. Oland, 'Docere, delectare, movere: Marc-Antoine Charpentier and Jesuit spirituality', *Early music* 32 (2004), 511-540.
97. P. Endean, 'L'amitié jésuite dans le discernement de la mission', in *L'amitié spirituelle,* Paris, Médiasèvres, 2006, 79-92.
98. J. García de Castro (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana,* 2 vols., Bilbao, Ediciones Mensajero/Santander, Sal Terrae, 2007, 1816 p.
99. A. Araujo dos Santos, *A importãncia do exame spiritual cotidiano na formação da espiritualidade apostólica da Companhia de Jesus, à luz da experiência de Inácio de Loyola e dos primeiros Jesuítas,* Roma, Istituto di Spiritualitá. PUG, 2009, 126 p.
100. G. Goulding, 'A church of passion and hope. An Ignatian perspective', *Milltown Studies* 64 (2009), 9-29.
101. C.J. Healy, *The Ignatian way. Key aspects of Jesuit spirituality,* New York/Mahwah NJ, Paulist, 2009, 159 p.
102. W.S. Melion, 'St Joseph as artisan and votary in Jesuit devotion of the late sixteenth century', in his *The meditative art. Studies in Northern devotional print 1550-1625,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2009, 189-239.
103. J. Moons, 'God dichtbij. Over de kern van Ignatius' spiritualiteit', *Cardoner* 2009/3, 16-26.

104. B. O'Leary, *An introduction to Ignatian spirituality,* Oxford, Messenger Publications, 2009, 47 p.
105. A. Sampaio Costa, 'Il taglio ignaziano della teologia spirituale', *Gregorianum* 90 (2009), 592-616.
106. J. Servais, 'Théologie et spiritualité. Le renouveau de la pensée chez les jésuites du XXème siècle', *Gregorianum* 90 (2009), 371-392.
107. M. Bordt (ed.), *Was uns wichtig ist. Oder warum die Wahrheit zählt. Gespräche mit Jesuiten über Gerechtigkeit, Verantwortung und Spiritualität,* München, Zabert Sandmann, 2010, 168 p.
108. W. Buchmüller, 'Affectus und Memoria. Aelreds Betrachtungsmethode, Bonaventura und Ignatius', *Geist und Leben* 83 (2010), 199-214.
109. R. Cardenal, 'Una espiritualidad para luchar por la justicia desde la perspectiva de Ignacio de Loyola', *Revista Latinoamericana de teología* 27 (2010), 281-294.
110. R. Cemus, 'Zwischen Buddha und den Wüstenvätern: Ignatianische Mystik im Lichte des Ostens', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 121-138.
111. R. Faesen, 'Dupliciter intelligi potest. Jan van Ruusbroec in the first century of the Society of Jesus (1540-1640)', in K. Schepers & F. Hendrickx (red.), *De letter levend maken. Opstellen aangeboden aan Guido de Baere bij zijn zeventigste verjaardag,* Leuven, Peeters, 2010, 285-307.
112. J.T. Hamel, 'Discovering what St. Ignatius does not say', *Review for Religious* 69 (2010), 31-46.
113. C. Healey, *The Ignatian way. Key aspects of Jesuit spirituality,* Mahwah NJ, Paulist Press, 2010, 159 p.
114. G. Matarazzo (ed.), *La spiritualità Ignaziana sepolcro ormai imbiancato o sorgente d'aqua ancora viva?,* Napoli, Aloisiana libri, 2010, 62 p.
115. J. Nuth, 'Acatamiento: living in an attitude of affectionate awe. An Ignatian reflection on the unitive way', *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* 10 (2010), 173-191.
116. T. Witwer, 'Contemplativus in actione. Beschaulich im Handeln', *Geist und Leben* 83 (2010), 241-252.

5. Pastoral activities

117. M. Inglot, 'Dalla Colombia allo Zambesi: le nuove missioni della Compagnia di Gesù nel tempo di Pio IX', in B. Ghererdini (ed.), *Pio IX: numero unico,* Città del Vaticano, Editrice la Postulazione, 2004, 11-43.
118. F. Sanches Martins, 'Ministério da Palavra na Companhia de Jesus entre os séculos XVI-XVIII', *Via Spiritus* 11 (2004), 179-197.
119. M. Sievernich, 'Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung : Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 7-30.
120. R. González Fabre, 'Jesuit social apostolate: some intellectual questions', *Promotio Iustitiae* 101/1 (2009), 73-83.
121. G. Carneiro Zachariadhes, 'A Companhia de Jesus e o apostolado social (1946-1975)', *Perspectiva Teológica* 41 (2009) 59-70.
122. R.F. Taft, 'Jesuit liturgy – An oxymoron?', *Worship* 84 (2010), 37-70.

6. Cultural activities

123. J. Reisdorfer, 'Un mythe pédagogique: les études de grec dans les collèges jésuites', in P. Desmet a.o., *The history of linguistic and grammatical praxis,* Leuven, Peeters, 2000, 173-185.
124. C. Randall, 'Cathedrals of ice: Translating the Jesuit vocabulary of conversion', *International journal of Canadian studies* 23 (2001), 17-36.
125. G.R. Dimler, 'Jesuit emblem books. An overview of research past and present', in M. Bath a.o. (eds.), *Emblem studies in honor of Peter M. Daly,* Baden-Baden, Valentin Koerner, 2002, 63-122.
126. P. Bjuström, 'Il teatro barocco e i gesuiti', in I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 155-185.
127. K. Černý, 'Jezuité a medicína', in I. Čornejová (ed.), *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci,* Praha, Universita Karlova v Praze, Ústav dějin University Karlovy/Archiv Univerzity Karlovy & Scriptorium, 2003, 170-179.

128. M. Fumaroli', 'Les Jésuites et l'apologétique des "images saintes"', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 15-25.
129. F. Haskell, 'Il ruolo dei mecenati: mutamenti nel gusto barocco', in I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 95-111.
130. I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 209 p.
131. J. Lamy, 'L'astronomie dans les traités d'hydrographie des Jésuites (XVIIe – XVIIIe siècles): principes didactiques et soucis pédagogiques', *Chronique d'histoire maritime* 52 (2003), 60-68.
132. B. Majorana, 'Images et culture de mission', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 39-43.
133. F.J. Martínez Naranjo, 'Las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss. XVI-XVIII)', *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 21 (2003), 211-238.
134. L. Salviucci Insolera, 'Livres d'emblèmes, livres d'oraisons', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 61-65.
135. A. Tapié, 'La rhétorique des flux et de la pose dans la peinture religieuse du XVII siècle: la différence jésuite', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 45-59.
136. R. Taylor, 'Ermetismo e architettura mistica nella Compagnia di Gesù', in I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 113-153.
137. J.M. Valentin, 'La scène jésuite et la "renovatio mundi": le dehors et le dedans', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 67-71.
138. R. Wittkower, 'Il contributo gesuita alle arti', in I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 9-27.
139. S.M. Chubbuck, 'Socially just teaching and the complementarity of Ignatian pedagogy and critical pedagogy', *Higher Education Journal Citation* 6 (2007), 239-265.

140. M. Feingold, 'Fama: les savants jésuites et la quête de la renommée', *Dix-septième siècle* 237 (2007), 755-774.
141. D. Jančar, *Katharina, der Pfau und der Jesuit: historischer Roman,* Wien, Folio, 2007, 472 p.
142. V. Remmert, '"Whether the stars are innumerable for us?" Astronomy and Biblical exegesis in the Society of Jesus around 1600', in P. Forshaw & K. Killeen (eds.), *The Word and the world: Biblical exegesis and Early Modern science*, New York, Houndmills, 2007, 157-173.
143. A. Alfaro, 'El barroco y los jesuitas', *Xipe Totek* 17 (2008), 4-35.
144. N.H. Griffin, 'Enigmas, riddles, and emblems in early Jesuit colleges', in L. Gomes (ed.), *Mosaics of meaning: Studies in Portuguese emblematics* Glasgow, Glasgow University Press, 2008, 21-39.
145. J. de la Guérivière, *Les bons pères. Roman,* Paris, Éditions du Seuil, 2008, 331 p.
146. A. Piéjus (ed.), 'Archéologie d'un spectacle jésuite: Polymestor et Sigalion ou le secret (1689)', *Dix-septième siècle* 60 (2008), 3-153.
147. V.R. Remmert, '"Our mathematicians have learned and verified this": Jesuits, Biblical exegesis, and the mathematical sciences in the late sixteenth and early seventeenth centuries', in J.M. van der Meer & S.H. Mandelbrote (eds.), *Nature and Scripture in the Abrahamic religions: Up to 1700,* Leiden/Boston, Brill, 2008, vol. II, 665-690.
148. R. Schwickerath, *Jesuit education: Its history and principles viewed in the light of modern educational problems,* n.p., Mcmaster Press, 2008, 704 p.
149. M.d.C. Alonso Pimentel, 'Artistas (escultores, arquitectos y pintores) al servicio de la Compañía de Jesús en el siglo XVI', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 2009,* 301-314.
150. M. Altrichter (introd.), *Miscellanea Jesuitica II. Od události k ideji,* Olomouc, Refugium, 2009, 399 p. [essays on philosophy and theology]
151. E.P. Cueva a.o., *Jesuit education and the classics,* Newcastle, Cambridge Scholars, 2009, 242 p.

152. S. Fielitz, 'Shakespeare and Catholicism: The Jesuits as cultural mediators in Early Modern Europe', *Critical survey* 21 (2009), 72-86.
153. J.P. Gay, 'De l'usage des archives et des opinions probables: Innocent XI, les jésuites et le probabilisme', *Revue d'histoire ecclésiastique* 104 (2009), 432-470.
154. J.M. Guibert, 'La incidencia de las universidades de la Compañía de Jesús en la cultura europea', *Gregorianum* 90 (2009), 159-176.
155. S.S. Higgins, 'La ética jesuita y el espíritu del desarrollo', *Revista Mexicana de sociologia 71* (2009), 737-768.
156. C.I. Mason, 'Iconographic (Jesuit) rings in European/native exchange', *French colonial history* 10 (2009), 55-73.
157. Void
158. S. Appuhn-Radtke, 'Spirituelle Trendsetter. Jesuitische Andachtsbücher des Barock und ihre Wirkungen außerhalb der Societas', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1201-1215.
159. R. Bösel, 'Jesuitenarchitektur – zur Problematik ihrer Identität', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1327-1346.
160. D. Clemenson, 'Descartes and his Jesuit contemporaries on intentional representation', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 491-496.
161. W. Daddario, 'Parable to paradigm to ideology: Thinking through (the Jesuit) theatre', *Journal of dramatic theory and criticism* 25 (2010), 29-40.
162. L. Giard, 'Les collèges comme lieux d'essor du savoir, des arts et du croire', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 359-390.
163. P. Görtz, *Nach den Sternen greifen: Ignatianische Schulpastoral und Kollegsseelsorge. Konzeptionelle Erwägungen und Konkretisierungen,* Bonn, Selbstverlag, 2010, 306 p.
164. N. Golvers, 'From Propertius› Laudes Italiae (Romae) to 17th century Jesuit "Laus Sinarum": A new aspect

of Propertius's reception', *Humanistica Lovaniensia 59* (2010), 213-221.
165. T. Kappus & K. O'Brien Jenks, 'Angels and demons: Online library instruction the Jesuit way', *Journal of library administration* 50 (2010), 737-746.
166. H. Knipschild, 'Sterrenkunde om de Chinezen te bekeren', in J. van Gennip & M.A.T. Willemsen (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap,* Hilversum, Uitgeverij Verloren 2010, 68-83.
167. J. Park, 'Not just a university theatre. The significance of Jesuit school drama in continental Europe, 1540-1773', in K.J. Wetmore (ed.), *Catholic theatre and drama. Critical essays,* Jefferson NC, McFarland & Company, 2010, 29-44.
168. H. Pfeiffer, 'In welchem Sinne kann mann von einem Jesuitenstil sprechen?', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1181-1200.
169. W. Simon, '"Ratio studiorum": Organisation von Bildung im Kontext neuzeitlicher Herausforderungen', *Evangelium und Kultur* (2010), 518-529.
170. A. Udías, 'Los jesuitas y la geofísica', *Investigacion y Ciencia* (Sept. 2010), 6-7.
171. A. Yarber, 'Orthodoxy and technique: Jesuit ballet in the Post-Reformation period', in K.J. Wetmore, Jr. (ed.), *Catholic theatre and drama. Critical essays,* Jefferson NC, McFarland & Company, 2010, 67-74.

7. Polemical writings

172. M. Leroy, 'La "Légende noire" des jésuites', *Lusitania Sacra* 12 (2000), 237-376.
173. J.E. Franco, 'A fundação pombalina do mito da Companhia de Jesus', *Revista de Historia das Ideas* 22 (2001), 209-254.
174. E. Nelson, 'The Jesuit legend: Superstition and mythmaking', in H. Parish & W.G. Naphy (eds.), *Religion and superstition in Reformation Europe,* Manchester / New York, Manchester University Press, 2002, 94-118.
175. F. Motta, 'La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia della Compagnia di Gesù', *Rivista Storica Italiana* 117 (2005), 5-25.

176. M. Choudhury, '"Carnal quietism": Embodying anti-Jesuit polemics in the Catherine Cadière affair, 1731', *Eighteenth-Century Studies* 39 (2006), 173-186.
177. C. Vogel, 'The Monita Secreta: The influence of a Polish anti-jesuitical best-seller in Portugal and in Europa', in B.E. Cieszynska (ed.), *Iberian and Slavonic Cultures: contact and comparison,* Lissabon, CompaRes, 2007, 261-284.
178. J.P. Gay, 'L'écriture de l'histoire des Provinciales: révélateur des transformations, des fonctions et des usages de la polémique', *Chroniques de Port-Royal* 58 (2008), 35-49.
179. F. Ezpeleta Aguilar, 'Una réplica a la narrativa pedagógica antijesuítica: Los Caballeros de Loyola (1929) de Rafael Pérez y Pérez', *Anuario de Estudios Filológicos* 32 (2009), 91-106.
180. S. Gouverneur, 'Les Provinciales et la doctrine des équivoques à l'épreuve de la politique', *Dix-septième siècle* 61 (2009), 149-158.
181. P. Boutry, 'Edgar Quinet et le mythe jésuite en 1843: nova et vetera', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 91-135.
182. M. Caffiero, 'La rhétorique symétrique. Discours et stratégies d'autolégitimation des jésuites', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 197-220.
183. C.L. Dias & C.A. de M.R. Zeron, 'L'antijésuitisme dans l'Amérique portugaise (XVIe-XVIIIe siècle)', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 563-583.
184. P.A. Fabre & C. Maire (eds.), *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 644 p.
185. L. Giard, 'Le Catéchisme des Jésuites d'Étienne Pasquier, une attaque en règle', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 73-90.

186. C. Maire, 'Des comptes-rendus des constitutions jésuites à la Constitution civile du clergé', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 401-427.
187. P. Martin, 'Des livres de piété dans le débat (1730-1760)', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 55-72.
188. S. Pavone, 'Antijésuitisme politique et antijésuitisme jésuite: une comparaison de quelques textes', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 139-164.
189. G. Pizzorusso, 'Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation "de Propaganda Fide" et la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 539-561.
190. C. Ravez, 'Mythe(s) et histoire(s). La réception protestante du tumulte de Toruń (1724) dans le Saint Empire romain germanique des traités de Westphalie', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 469-494.
191. A. Romano, 'Les jésuites et la science moderne. Contribution à l'analyse de l'antijésuitisme scientifique des Lumières', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 329-349.
192. M. Rosa, 'Jésuitisme et antijésuitisme dans l'Italie du XVIIIe siècle', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 587-619.
193. C. Vogel, 'Les revers de la propagande antijésuite des Aufklärer: la pensée conspirationniste entre antijésuitisme et anti-Lumières', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme*

à l'époque moderne, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 495-509.

194. T. Verhoeven, 'Neither male nor female – The Jesuit as androgyne', in his *Transatlantic anti-Catholicism. France and the United States in the Nineteenth century,* New York, Palgrave MacMillan, 2010, 103-127.

195. P. Wachenheim, 'De la physiognomie à la tératologie: les jésuites portraiturés ou les visages de l'antijésuitisme', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 13-52.

II. Countries

A. Africa

Ethiopia

196. L. Cohen, *The missionary strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632),* Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, 230 p.

197. V. Fernández Martínez, 'En busca del Preste Juan. La extraordinaria aventura de los jesuitas en Etiopía', *Revista de Occidente* 352 (2010), 83-95.

Sudan

See also 1200.

198. A. N'teba Mbengi, *Les jésuites au Kwili sur les pas d'Ignace de Loyola, François Xavier et Pierre Favre,* Kinshasa, Editions Loyola, 2006, 143 p.

Zambesi

See 1209

Zambia

See 117

Zimbabwe

199. C. Croonenberghs a.o. (eds.), *Journeys beyond Gubuluwayo. To the Gaza, Tonga and Lozi. Letters of the Jesuits' Zambesi mission, 1880-1883,* Harare, Weaver Press, 2009, 310 p.

B. America

See also 585, 614, 620, 733, 1151.

200. B.D. Sustersic, 'Corrientes internas de la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII a la luz de tres polémicas', in B. Melià (ed.), *Historia inacabada – futuro incierto,* Asunción, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 2002, 127-146.

201. E. Villalba Perez, *Consecuencias educativas de la expulsión de los Jesuitas de América,* Madrid, Biblioteca del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, 2003, 246 p.

202. C. Berto, 'A mãe da América: os milagres marianos no duscurso jesuitico (sec. XVII)', in. C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 319-323.

203. J.E. Franco & M. Garcia Arenas, 'La imagen de las misiones jesuiticas en América por el marques de Pombal a partir de la relação abreviada (1757) y de la deducação cronológica e analitica (1767)', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 485-491.

204. B. Illari, 'Villancios, guaranies y chiquitos: hispanidad, control y resistencia', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 447-459.

205. G. Borja González, 'Libros americanos, autores jesuitas y public alemán: la literatura jesuítica Americana en el Mercado de libros del siglo XVIII', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, 663-696.

206. K. Kohut, 'Desde los confines de los imperios ibéricos', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, xv-xxxvii.
207. M. Křížová, 'El sueño del Nuevo Mundo. El esfuerzo reformador de la misión jesuita americana', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, 45-64.
208. J. Meier, 'La importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica (siglos XVII y XVIII)', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, 265-287.
209. H. Pfeiffer, 'Un testigo de la presencia alemana en América Latina: el uso del arte en las misiones de jesuitas', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, 289-296.
210. P. Schmidt, 'Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, 25-43.
211. S. Anagnostou, '"Weil Gott die Menschen liebt, sollen wir einander lieben ..." : Jesuiten als heilkundige Pharmazeuten in den Missionen Iberoamerikas (16. bis 18. Jh.)', in M. Delgado & H. Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ,* Fribourg/Stuttgart, Academic Press/Kohlhammer, 2010, 530-544.
212. A.I. Prieto, *Missionary scientists: Jesuit science in Spanish South America, 1570-1810,* Nashville, Vanderbilt University Press, 2011, 287 p.
213. O. Zwartjes, 'Toward a history of missionary work by German-speaking Jesuits in 17th and 18th century La-

tin America', *Historiographia linguistica* 37 (2010), 145-164.

Argentina

214. M. Aspell & C.A. Page, *La biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba,* Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2000, 145 p.
215. G. Cambas, 'El patrimonio intangibile de Santos Mártires del Japon', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 381-384.
216. M.L. García Calderón, 'Las temporalidades jesuíticas y sus compradores en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán a fines del siglo XVIII', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 605-612.
217. R.B. Hedman, 'Maquetas de los pueblos jesuíticos: san Ignacio Miní, santos mártires del Japón, Candelaria, concepción de la Sierra y Jesús: inventario y bibliografia utilizada en su elaboración', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 623-628.
218. G. de Kuna, 'La cuestión del patrimonio tangibile: caso Santos Mártires del Japón', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 385-395.
219. A. Pioli, 'La revolución de los comuneros y su repercusión en el colegio de Corrientes según las cartas anuas del período 1720-1743', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jorna-*

das internacionales sobre misiones jesuíticas, [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 569-575.

220. A.B. Rivero, 'Los temas claves de interpretación del patrimonio de Santos Mártires del Japón. Bases para el turismo cultural de la ruta provicial n. 30', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 397-401.
221. M.L. Magadán, 'Consolidación de estructuras arquitectónicas en San Ignacio Miní: el "portal templo-patio de los pobres"', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 333-340.
222. A.A. Gómez, *La Misión!,* San Ignacio, Misiones, 2006, 90 p.

Bolivia

See also 265, 723, 827.

223. C. Carcelén Reluz, 'Los jesuitas en su primera misión: Huarochirí, siglo XVI', *Anuario y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (2003), 111-133.
224. M.J. Diez Gálvez, 'Los bienes muebles de chiquitos: conclusiones de su catalogación', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 353-362.
225. R. González & I. Mambretti, 'El monte y la casa de Dios: construcción comunitaria y arte en las misiones de Chiquitos', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)],

Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 211-220.

226. F.d.B. Medina, 'Los preámbulos de la misión de los mojos: instrucciones e informes', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 289-296.
227. B. Gantier Zelada, 'Una cátedra y una misión en el colegio de Santiago de la Compañía de Jesús (Chuquisaca, primera mitad del s. XVII)', *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 15 (2009), 47-60.
228. E. Jordá, 'Loreto de Mojos. Jesuitas misioneros allí presentes en el s. XVIII. según el libro de bautismos de 1701-1767', *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 15 (2009), 91-121.
229. J.L. Betrán, 'Bibliotecas de ultramar: la biblioteca del Colegio de San Luís de Potosí de la Compañía de Jesús en Nueva España en el momento de la expulsión', in C.J. Fernández Cortizo a.o. (eds.), *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración, vol I,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009, 307-320.
230. J.L. Betrán Moya, 'Bibliotecas de ultramar: la biblioteca del Colegio de San Luis de Potosí de la Compañía de Jesús en Nueva España en el momento de la expulsión', in I. Dubert & H. Sobrado Correa (eds.), *El mar en los siglos modernos/O mar nos séculos modernos. Tomo I,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009, 307-320.

Brazil

See also 504, 625, 626, 628, 668, 669, 918, 951, 979.

231. J.C. Laborie, *Mangeurs d'hommes, mangeurs d'âmes. Une correspondance missionnaire au XVIe siècle: la lettre jésuite du Brésil (1549-1568),* Paris, Honoré Champion, 2001, 645 p.
232. P. de Assunçao, *Negócios jesuíticos: o cotidiano de administração dos bens divinos,* Sao Paulo, EDUSP, 2004, 506 p.

233. A. Alvarez Kern & R. Jackson, 'As Missões da Califórnia e do Rio da Prata nas frontieras do mundo colonial', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 171-174.
234. G. Galhegos Felippe, 'Pecados indígenas e castigos divinos: casos da mossões do Itatim (1614) e Guairá (1628)', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 317-318.
235. N.E. Kislo de Kairiyama, 'Misión de la Santísima Trinidad del Paraná. La cerámica vidriada de la iglesia de Trinidad del Paraná', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 197-202.
236. A.C. Metcalf, 'The entradas of Bahia in the sixteenth century', *The Americas* 61 (2005), 373-400.
237. N. Oviedo, 'Pueblos jesuíticos del Paraná. Ruptura y continuidad (siglos XIX-XX)', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 613-619.
238. F. Pinto Pires, 'A construção da culpa a partir do discurso jesuitico nas reduções do Rio da Prata (1610-1639)', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejo : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 325-330.
239. D. Hernández Reyes, 'El teatro de la Compañía de Jesús en las festividades religiosas de Nueva España (1600-1639)', *Bulletin of the Comediants* 58 (2006), 89-102.

240. M. Massimi, *Il potere e la croce. Colonizzazione e riduzioni dei gesuiti in Brasile,* Milano, San Paolo, 2008, 213 p.
241. L. de Moura Sobral, 'Uma nota sobre ilusionismos e alegorias na pintura barroca de Salvador da Bahia', *Varia Historia* 24/40 (2008), 511-522.
242. M.C. Osswald, 'Aspectos de devoção e iconografia dos Quarenta Mártires do Brasil entre os sécs. XVI e XIX', *Via Spiritus* 15 (2008), 249-268.
243. M. van Groesen, 'Herinneringen aan Holland. De verbeelding van de Opstand in Salvador de Bahia', *Holland* 41 (2009), 291-303.
244. G. Carneiro Zachariadhes, *Os Jesuitas e o apostolado social durante a ditatura militar. A atuação do CEAS,* Salvador (Bahia), Edufba, 2010, 222 p.
245. N. Dallabrida, 'Culture scolaire et distinction sociale dans un collège jésuite de la région Sud du Brésil', *Education et Sociétés* 25 (2010), 157-169.

Canada

246. C. Parsons, 'Medical encounters and exchange in early Canadian missions', *Scientia Canadensis* 31 (2008), 49-66.
247. R. Savard, 'La «reduction» de Sillery 1638-1660', *Recherches amérindiennes au Québec* 38 (2008), 127-131.
248. N.E. Nienhuis, 'Taming «Wild ass-colts». An analysis of theology as a kyriachal weapon of spiritual and physical violence', *Journal of Feminist Studies in Religion* 25 (2009), 43-64.

Chile

See also 806.

249. R. Moreno Jeria, 'Missionsmethoden der Gesellschaft Jesu: das Beispiel Chiloé im 17. Jahrhundert', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 293-304.
250. M. G. Restiffo, 'Mo unama congregantes : música para las devociones indojesuíticas de chiquitos', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones*

jesuíticas, [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 461-469.

251. V. Rondón, 'Acui ta in mapu mo: canciones jesuitas para ceremonias de recepción y parlamento en las misiones araucanas en el siglo XVIII', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 439-445.
252. L.J. Waisman, 'El cordero de los cielos viene a ver a los chiquitos: repertorio musical y significacion política del corpus en las misiones jesuíticas', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 471-476.
253. R. Moreno Jeria, 'El modelo pastoral jesuítico en Chiloé colonial', *Veritas* 14 (2006), 183-203.
254. R. Sánchez Andaur, 'Viticultores Jesuitas en el obispado de Concepción (Chile)', *Universum, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 21 (2006), 92-103.
255. M. Müller, 'Las antiguas provincias jesuíticas del Cono Sur (Chile y Paraguay) y la contribución de los jesuitas alemanes (siglos XVII y XVIII)', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 223-237.

Colombia

See also 117.

256. J. del Rey Fajardo, *Biblioteca de los escritores jesuitas neogranadinos,* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2006, 798 p.

Cuba

257. R. Valdes Puentes, 'La educación de los Jesuitas en Cuba durante el Siglo XVI (1566-1574)', *Comunicacoes* 7 (2000), 143-151.
258. M.G. Pereira, 'Nuestra Señora de la Asunción de la Cruz', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 527-532.

Curaçao

See 1108.

Dominican Republic

See 617.

El Salvador

259. R. Casas Andrés, *Dios pasó por El Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños,* Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée De Brouwer, 2009, 380 p.
260. C. Dixon, 'The martyrs of the University of Central America: Twenty years on', *The Way* 48/4 (2009), 23-35.
261. N. King, 'Opposing the claims of Mammon. Biblical reflections on the El Salvador martyrs', *The Way* 48/4 (2009), 53-66.

French West Indies

262. S. Peabody, '"A dangerous zeal". Catholic missions to slaves in the French Antilles, 1635-1800', *French Historical Studies* 25 (2002), 53-90.
263. S. Peabody, '"A nation born to slavery": Missionaries and racial discourse in seventeenth-century French Antilles', *Journal of Social History* 38 (2004), 113-126.

Mexico

See also 733, 980.

264. J.L. Mirafuentes Galván, 'Los maleficios de Don Marcos Humuta: orden y conflicto en una comunidad ópata de

Sonora (Bacerac, 1704)', *Estudios de historia novohispana* 25 (2001), 117-154.

265. C. Radding Murrieta, 'From the counting house to the field and loom: ecologies, cultures, and economics in the missions of Sonora (Mexico) and Chiquitania (Bolivia)', *Hispanic American Historical Review* 81 (2001), 45-87.
266. M. Olmos Aguilera, 'La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México', *Frontera Norte* 14 (2002), 201-239.
267. J.L. Mirafuentes Galván, 'Las tendencias individualistas de los indios y los excesos del patrimonialismo misional en Sonora 1687-1725', *Estudios de historia novohispana* 33 (2005), 13-55.
268. M.E. Villalpando Canchola & R.F. Rentería Valencia, 'Santa María del Pópulo de los seris: un fracaso de evangelización en el septentrión novohispano', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 533-539.
269. D. Hernández, 'Modalidades teatrales en los festejos por la canonización de Ignacio de Loyola y Francisco Javier (México, 1622)', in J.P. Buxó a.o. (eds.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana. Historia y crítica,* México, UNAM, 2006, 209-224.
270. J. Alonso Asenjo, 'No se podía hacer más: Relaciones de las fiestas por la canonización de Ignacio de Loyola y Francisco Javier en México (1622) y Puebla (1623). Texto crítico, paleográfico y anotado', *Teatresco* 2 (2007), 1-84.
271. C. Bargellini, 'El entablado jesuita de Santa María de Cuevas: sobrevivencia y desarrollo de una tradición', *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 91 (2007), 9-30.
272. M.A. Castillo Oreja & L.J. Gordo Peláez, 'Versos e imágenes: culto y devociones marianas en el templo de la Compañía de Jesús en Zacatecas, México', *Anales de historia del arte, extra nr.* 1 (2008), 307-340.
273. I. Fernández Arrillaga, 'Antonio Sterkianowski: diarista del éxodo de los jesuitas de Sonora y Sinaloa', in J.J.

Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 459-479.
274. C. Manrique Figuera, 'From Antwerp to Veracruz. Looking for books from the Southern Netherlands in Mexican colonial libraries', *De Gulden Passer* 87 (2009), 93-109.

Paraguay

275. B.D. Sustersic, 'Arte y cultura de las Misiones Jesuíticas Guaraníes', in R. Gutiérrez & R. Gutiérrez Viñuales, *Historia del Arte Iberoamericano,* Barcelona, Ed. Lunwerg, 2001, 69.
276. G. Wilde, 'Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas', *Revista complutense de historia de América* 27 (2001), 69-106.
277. G. Wilde, 'Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes', *Revista española de antropología americana* 33 (2003), 203-228.
278. F.M. Affanni, 'La presencia de la mentalidad y de las creencias guaraníes en las manifestaciones artísticas y religiosas de las misiones jesuíticas', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 231-242.
279. N.D. Amaro, 'Influencia del mito de "la tierra sin mal" sobre la agricultura guaraní', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 481-484.
280. J.T. Baptista, 'Cultura e natureza: variáveis do discurso missionário sobre os medos guarani (1610-1650)', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad

Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 297-304.

281. I. Gaona, 'Las cartas guaraní del Pueblo de San Nicolás (1753). Los cambios teológicos introducidos en la versión castellana', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 177-182.

282. B. Hennies Brigidi, 'Os inocentes: a problemática conversão das crianças guarani no discurso jesuitico do século XVII', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 313-316.

283. P.P. Langer, 'Guarani-missioneiros na ocupação e na defesa das fronteiras lusitanas (1757-1801)', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 587-594.

284. P.H. Nadal, 'Diseño y produccíon de objetos con la impronta jesuítico-guarani', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 191-195.

285. A.J.E. Poenitz, 'La decadencia y disolución de las misiones de Guaraníes. Destino de las imágenes', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 269-274.

286. M.C. Dos Santos, 'Coleção De Angelis: possibilidades de estudos do discurso sobre o Guarani. A proposta e alguns resultados do projecto Xamanismo e Cura', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia*

de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas, [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 309-312.

287. J.H.C. Vest, 'The Jesuit republic and brother care in The Mission. An allegory of the conquest', *American Indian Culture and Research Journal* 29 (2005), 25-57.

288. G. Wilde, 'Las celebraciones reales y la incorporación simbólica de la figura del rey entre los guaraníes de las misiones jesuiticas', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 431-437.

289. A. Olmos Gaona & M.A.Gorzalzany, *La Biblioteca Jesuitica de Asunción,* Buenos Aires, los autores, 2006, 463 p.

290. G. Wilde, 'Prestigio indígena y nobleza peninsular: la invención de linajes guaraníes en las misiones del Paraguay', *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/Anuario de Historia de América Latina* 43 (2006), 119-145.

291. E.C. Deckmann Fleck, 'O dominio das almas e o controle dos corpos – estratégias Jesuíticas para o "Viver em redução" (Província Jesuítica do Paraguay, século XVII)', *Universum* 22 (2007), 70-87.

292. R. Dürr, 'Wechselseitiger Kulturtransfer – Jesuiten und Guaraní in den Reduktionen von Paraguay', in I.Baumgärtner a.o. (eds.), *Nation-Europa-Welt. Identitätsentwürfe vom Mittelalter bis 1800. Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 11 (2007), 422-440.

293. G. Wilde, 'Toward a political anthropology of mission sound: Paraguay in the 17th and 18th centuries', *Music & Politics* 1/2 (2007), 29 p.

294. J.M. Marin, 'Mystical theology in the early Jesuit mission to colonial Paraguay. Contemplation and action at the Hispanic-American frontier', *The Way* 47/3 (2008), 77-94.

295. J.A. Ossanna, 'Las misiones jesuitas en la región del Guayrá en las primeras décadas del siglo XVII', *Mundo Agrario* 8/16 (2008), 1-15.

296. W. Nonneman, 'On the economics of the socialist theocracy of the Jesuits in Paraguay (1609-1767)', in M.

Ferrero a.o. (eds.), *The political economy of theocracy,* New York, Palgrave MacMillan, 2009, 119-142.

297. F. Melai, 'Elementi di una ricerca sulla mitologia e la sociologia dei gesuiti Paraguaiani in esilio in Italia (1767-1814)', in M. Catto a.o. (eds.), *Evangelizzazione e globalizzazione: Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia,* Castello, Società editrice Dante Alighieri, 2010, 61-78.
298. A.I. Prieto, 'From the devil's herb to Saint Thomas's gift: The christianization of Guarani sacred plants in the Jesuit reductions in Paraguay', in E.A. Robertson & J. Jahner (eds.), *Medieval and Early Modern devotional objects in global perspective,* New York, Palgrave MacMillan, 2010, 211-228.
299. B. Rey Mimoso-Ruiz, 'La mission San Carlos (1750) ou l'utilité politique du complot jésuitique. The Mission, film de Roland Joffé (1986)', *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 111 (2010), 199-212.
300. M.C. Vera de Flachs & C. Page, 'Textos clasicos de medicina en la botica jesuìtica del Paraguay', *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija* 13 (2010), 117-135.

Peru

See also 910, 911.

301. L. Cajavilca Navarro, 'Plantaciones y esclavitud en las haciendas jesuitas de Pisco. Siglos XVII-XVII', in *Diálogos en Historia – Grupo de estudios e investigaciones CLÍO,* Lima, UNMSM, 2000, 19-37.
302. M.S. Cipolletti, 'Fruto de la melancholia, restos del naufragio: el Alto Amazonas en los escritos de los jesuitas expulsos', in M. Tietz & D. Briesemeister (eds.), *Los jesuitas españoles expulsos: su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2001, 237-264.
303. J.P. Tardieu, 'Los esclavos de los jesuitas del Perú en la época de la expulsión (1767)', *Caravelle* 81 (2003), 61-109.
304. C. Chauchetière, *Annual narrative of the mission of the Sault from its foundation until the year 1686,* Bristol PA, Evolution Pub., 2005, 70 p.

305. J.P. Tardieu, 'La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del Virreinato del Perú', in S. Negro & M. Marzal (eds.), *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal,* Lima, PUCP, Fondo Editorial, 2005, 67-81.
306. F. García Gutiérrez, 'Serie de pinturas de la Vida de San Ignacio de Loyola en Lima (Perú), *Temas de Estética y Arte* 20 (2006), 85-103.
307. F. Torres-Londoño, 'Indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII', *História* 25 (2006), 15-43.
308. A. Coello de la Rosa, 'Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perù : Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)', *Revista Complutense de Historia de América* 33 (2007), 151-175.
309. S. Negro, 'La hacienda jesuítica de Santa Cruz de Lancha en el Perú. Arquitectura y vitivinicultura en las hoyas del desietro de Pisco', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 331-347.

United States
See also 756, 758, 820, 909.

310. D.P. Miros, 'A window to the past: Jesuit history and the Midwest Jesuit Archives', *Summary of proceedings of the annual conference – ATLA* 63 (2009), 236-253.
311. R.B. Anderson, 'Jesuits and Jim Crow Catholicism: The Society of Jesus and racial segregation', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 343-358.
312. M. Lowdon, 'Ethnographic futures research: The future of Jesuit higher education in the United States', *World future review* 2/4 (2010), 19-25.
313. J. McLaughlin & T. Matteo, *Saint Peter's College,* Mount Pleasant SC, Arcadia Publishing, 2010, 128 p.

Venezuela

314. G. Sterling, 'A dialética dos imaginários no Guairá', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba/Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 493-497.

C. Asia

Bhutan

See 704.

China

See also 323, 616, 698, 734, 777, 788, 878, 912, 939, 953, 964, 967, 1042-1087, 1096, 1097, 1118, 1119, 1175, 1178.

315. B.A. Elman, 'Jesuit scientia and natural studies in late imperial China, 1600-1800', *Journal of early modern history* 6 (2002), 209-232.
316. X. Huang, 'The trading zone communication of scientific knowledge: an examination of Jesuit science in China (1582-1773)', *Science in context* 18 (2005), 393-427.
317. M. Cadafaz de Matos, 'Publicaçôes cristâs na China no século XVII. Uma ediçâo da Relatio Sepulturae...: S. Francisco Xaverio erectae, Pequim, de c. 1700', *Silva* 6 (2007), 59-90.
318. M.E. Hanson, 'Jesuits and medicine in the Kangxi court (1622-1722)', *Pacific Rim Report* 43 (2007), 1-10.
319. L. Saraiva & C. Jami (eds.) *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773,)* Singapore, World Scientific, 2008, 252 p.
320. M. Cartier, 'Les usages de la Chine dans les polémiques européennes du XVIe au XVIIIe siècle', in L. Shenwen, (ed.), *Chine, Europe, Amérique: Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours,* Quebec, Presses de l'Université Laval, 2009, 25-46.
321. I. Duceux, *La introducción del Aristotelismo en China a través del Anima, siglos XVI-XVII,* Mexico, El colegio de Mexico, Centro de Estudios de Asia y America, 2009, 656 p.

322. B.A. Elman, 'Who is responsible for the limits of Jesuit scientific and technical transmission from Europe to China in the eighteenth century?', in C. Ho Wing-chung (ed.), *Windows on the Chinese world: reflections by five historians,* Lanham, Lexington Books, 2009, 45-66.
323. N. Golvers, 'The circulation of Western books from Europe to the Jesuit mission in China (ca. 1650-ca. 1750)', *Daxiyangguo/Revista Portuguesa de Estudios Asiáticos* 14 (2009), 129-147.
324. C. Jami, 'Heavenly learning, statecraft and scholarship: the Jesuits and their mathematics in China', in: E. Robson & J.A. Stedall (eds.), *The Oxford handbook of the history of mathematics,* New York: Oxford University Press, 2009, 57-84.
325. J.M. Shin, 'The reception of Evangelicae Historiae Imagines in late Ming China. Visualizing holy topography in Jesuit spirituality and Pure Land buddhism', *Sixteenth Century Journal* 40 (2009), 303-333.
326. S. Li, *Zhongguo wan Ming yu Ouzhou wenxue. Mingmo Yesuhui gudian xingzhengdao gushi kaoquan. European literature in Late-Ming China: Jesuit exemplum, its source and its interpretation. Revised edition,* Beijing, Sanlian, 2010, 450 p.
327. G. Merchionne, 'Le parole del divino: come sono state rese in cinese alcune locuzioni religiose cattoliche', *Asiatica Ambrosiana* 2 (2010), 295-300.
328. M. Nicolini-Zani, 'Tang Christianity as perceived by Jesuit missionaries and Chinese converts in the seventeenth century', *Sino-Western Cultural Relations Journal* 32 (2010), 63-88.
329. P. Rule, 'Kangxi and the Jesuits: Missed opportunity or futile hope?', in L. Shenwen, (ed.), *Chine, Europe, Amérique: Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, 229-248.

Hong Kong

330. T.J. Morrissey, *Jesuits in Hong Kong, South China and beyond. Irish Jesuit mission – its development 1926-2006,* Hong Kong, Xavier Publishing Association Company, 2008, 832 p.

India

See also 442, 504, 959, 1178, 1180.

331. W.S. Land, *The Jesuit in India,* Delhi, Winsome Books India, 2008, 153 p.
332. C. Osswald, 'A lenda do apóstolo S. Tomé no Malabar e os jesuítas entre os sécs. XVI e XVIII', *Brotéria* 167 (2008), 137-150.
333. J. Lederle, *Mission und Ökonomie der Jesuiten in Indien. Intermediäres Handeln am Beispiel der Malabar-Provinz im 18. Jahrhundert,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, 315 p.
334. P. Aranha, 'Global' conflicts: Missionary controversies on the Coromandel coast between the XVII and XVIII centuries', in M. Catto a.o. (eds.), *Evangelizzazione e globalizzazione: Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia,* Castello, Società editrice Dante Alighieri, 2010, 79-104.

Indonesia

335. A. Haryono, *Awal Mulanya adalah Muntilan. Misi Jesuit di Yogyakarta 1914-1940,* Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 2009, 272 p.

Iran

See 597.

Japan

See also 215, 744, 787, 898, 924, 978, 1097, 1178, 1179, 1203.

336. F. García Gutiérrez, 'Japón y Sevilla. Relaciones culturales y su manifestación en el arte', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, Caja-Sur, 2009, 239-264.
337. H.N. Ward, 'Jesuit encounters with Confucianism in Early Modern Japan', *Sixteenth Century Journal* 40 (2009), 1045-1068.

338. A. Boscaro, 'La stamperia gesuita nel Giappone del XVI secolo: motivazioni e risultati', *Asiatica Ambrosiana* 2 (2010), 187-208.
339. S. Kawamura a.o. (eds.), *Japan Province of the Society of Jesus. Centennial recollections,* Tokyo, Nansosha, 2010, 321 p.

Lebanon

340. L. Nordiguian, M. Semaan Seigneurie & C. Libois (eds.), *Portraits photographiques d'Orient réalisés par des jésuites en mission,* Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2010, 142 p.

Tibet

See 750.

Turkey

341. A. Molnar, 'The Turkish mission ("Missio Turcica"). The Society of Jesus in Ottoman Hungary', *Acta orientalia* 61 (2008), 135-145.
341a. F. Körner, 'Rechenschaft. Als Priester und Philosoph in Ankara', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 91 (2007), 243-252.

Vietnam

See 1040.

D. Europe

Albania

See 767

Austria

342. F. Gmainer-Pranzl, '"... radius illius veritatis ..." (NA2) Theologische Perspektiven im Horizont radikaler Entgrenzung', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 298-322. *(Regarding the Canisianum at Innsbruck)*
343. *Gefährten Jesu. Gefährten der Menschen. 100 Jahre Jesuiten am Alten Dom* [*Linz*] *1909-2009,* Linz, Wagner Verlag, 2009, 192 p.

344. L. Lütteken, 'Höfische Repräsentation, jesuitische Staatsraison und kompositorische Wirklichkeit. Musikpolitisches Handeln in Constanza e Fortezza von Johann Joseph Fux (1660-1741)', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1061-1070.

Belgium

See also 274, 537, 738-740, 747, 1153.

345. C. Opsomer, 'Un foyer d'études sous l'Ancien Régime: le Collège des Jésuites anglais de Liège', *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* 6 ser.12 (2001), 27-30.
346. M. Hermans, 'Le livre liégeois. Stratégies éditoriales au début du XVIIe siècle', in C. Bousquet-Bressolier (ed.), *François de Dainville S.J. (1909-1971), pionnier de l'histoire de la cartographie et de l'éducation,* Paris, École des chartes, 2004, 123-142.
347. M. Van Vaeck, 'Encoding the emblematic tradition of love', in E. Stronks & P. Boot (eds.), *Learned love. Proceedings of the emblem project Utrecht conference on Dutch love emblems and the Internet,* Amsterdam, KNAW Edita, 2007, 49-72. (*On the Imago primi saeculi [1640]*).
348. E. Corswarem, 'Musique et Jésuites en provinces flandro- et gallo-belges aux XVIIe et XVIIIe siècles', *Revue de la Société liégeoise de musicologie* 27 (2008), 13-22.
349. E. Corswarem, 'Les jésuites et la musique à Liège ou l'exemple d'une intégration urbaine au XVIIe siècle', *Revue de la Société Liégeoise de Musicologie* 27 (2008), 23-65.
350. A. Delfosse, 'La Compagnie de Jésus à Liège. Aperçu historique, *Revue de la Société Liégeoise de Musicologie* 27 (2008), 13-22.
351. C. Drèze, 'Entre dévotion et combat. Le cantique spirituel chez les auteurs jésuites de la province gallo-belge aux XVIIe et XVIIIe siècles, *Revue de la Société Liégeoise de Musicologie* 27 (2008), 67-119.
352. S.H. De Francesci, 'La femme aux mains des jésuites. Genèses d'un lieu commun de l'antijésuitisme français (17e-19e siècles)', in S. Mostaccio (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse*

des femmes après le concile de Trent, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2008, 205-226.

353. L. Gevers, *Jezuïeten, bisschoppen en flaminganten: documenten uit kerkelijke archieven over de controverse rond het taalregime in het katholiek middelbaar onderwijs 1900-1906,* Bruxelles, Palais Des Académies, 2008, 176 p.
354. G. Proot, 'Musique, danse et ballet dans le théâtre scolaire des jésuites de la Provincia Flandro-Belgica (1575-1773)', *Revue de la Société liégeoise de musicologie* 27 (2008), 121-167.
355. *Institut Internationale Lumen Vitae. 50 ans de rayonnement,* Bruxelles, Lumen Vitae, 2008, 106 p.
356. A. Delfosse, *La «Protectrice du Païs-Bas». Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols,* Turnhout, Brepols, 2009, 296 p.
357. A. Delfosse, 'La Compagnie de Jésus et Notre-Dame de Foy. Diffusion, appropriation, évangélisation', in R. Dekoninck a.o. (eds.), *Foy Notre-Dame: Art, Politique et Religion,* Namur, Société archéologique de Namur, 2009, 153-166.
358. A. Delfosse, 'Élections collectives d'un "Patron et Protecteur". Mises en scène jésuites dans les Pays-Bas espagnols', in B. Dompnier (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque,* Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, 243-259.
359. M. Palumbio, 'I bollandisti e la censura di Roma. Cinque memoriali del 1696 nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede', *Analecta Bollandiana* 127 (2009), 364-381.
360. J.M. Sawilla, *Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch,* Tübingen, Max Niemeyer, 2009, 911 p.
361. H. van Velthoven, 'Een kwarteeuw strijd om een gedeeltijke vernederlandsing van het katholiek middelbaar onderwijs: Jezuïeten en bisschoppen versus katholieke flaminganten', *Wetenschappelijke Tijdingen 68 (*2009), 317-330.
362. R. Godding, 'I primi bollandisti alla scoperta delle biblioteche romane (1660-1661)', *Gregorianum* 91 (2010), 583-595.

363. L. Salviucci Insolera, 'L'"Imago primi saeculi" tra Anversa e Roma', *Gregorianum* 91 (2010), 607-619.
364. T.M. McCoog, 'A letter from a Jesuit of Liège (1687)?', *Recusant history* 30 (2010), 88-106.

Croatia

365. T.T. Miklošic, 'Neostvareni projekt isusovacke crkve i kolegija (1659) u Dubrovniku' [An unrealized project of the Jesuit church and college (1659) in Dubrovnik], *Radovi Instituta za Povijest Umjetnosti/Journal of the Institute of Art History* 33 (2009), 125-140.

Czech Republic

See also 712, 713, 850, 859, 932, 1039.

366. M. Holubová, 'The Jesuit place of pilgrimage – Svata Hora near Pribram in the light of the Books of miracles', in D. Doležal & H. Kühne (ed.), *Wallfahrten in der europäischer Kultur,* Frankfurt am Main, Lang, 2006, 367-380.
367. K. Černý, 'Sv. Ignác z Loyoly a Panna Maria Klatovská jako zdroje milosti', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 23-31.
368. J.M. Bejček, *Nadační fond Campianus poslání a projekty,* Brno, Vydal Nadační fond Campianus, 2008, 40 p.
369. P. Cemus, 'Praga Jesuitica. Ke dvěma nepovšimnutým nápisům v chrámu sv. Ignáce v Praze' [Praga Jesuitica. Zwei unbeachtete Inschriften in der St.-Ignatius-Kirche zu Prag], in V. Novotný (ed.), *Všechno je milost. Sborník k poctě 80. narozenin Ludvíka Armbrustera* [Alles ist Gnade. Festschrift zum 80. Geburtstag von Ludwig Armbruster SJ], , Praha, Facultas Theologiae Catholicae Universitatis Carolinae Pragensis, 2008, 382-405.
370. M. Novotný, 'Heretici, konvertité, hříšníci a posedlí na Jindřichohradecku v první polovině 17. stoleti v světle kroniky tamní jezuitské koleje' [Haeretiker, Konvertiten, Sünder und Besessene in der Region Jindřichův Hradec (Neuhaus) in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Lichte der Chronik des dortigen Jesuitenkollegs], in I. Čornejová a.o. (eds.), *Locus pietatis et vitae,* Praha, Universita Karlova v Praze/Scriptorium, 2008, 335-350.

371. P. Oulíková, 'Obrazivé cykly v jezuitských řádových domech' [Die Bilderzyklen in den Jesuitischen Ordenshäusern in Tsjechien], in I. Čornejová a.o. (eds.), *Locus pietatis et vitae,* Praha, Universita Karlova v Praze/ Scriptorium, 2008, 435-446.
372. J. Pokorný, 'Příchod jezuitů do Prahy roku 1866' [Die Ankunft der Jesuiten 1866 in Prag], in I. Čornejová a.o. (eds.), *Locus pietatis et vitae,* Praha, Universita Karlova v Praze/Scriptorium, 2008, 405-412.
373. M. Ryantová, 'Podíl jezuitů na rekatolizaci panství Vysoký Chlumec v době třicetileté války' [Der Anteil der Jesuiten an der Rekatholisierung der Herrschaft von Vysoký Chlumec (Hochchlumetz) während der Dreißigjährigen Krieges], in I. Čornejová a.o. (eds.), *Locus pietatis et vitae,* Praha, Universita Karlova v Praze/Scriptorium, 2008, 319-333.
374. M. Holubová, 'To the baroque connections between the Jesuit residence and pilgrimage Loretan Chapel (Jenikoviensia – Golčův Jeníkov in the Archive of the Jesuit order in Rome)', in K. Bobková-Valentová a.o. (eds.), *Roma-Praga. Praha-Řím. Omaggio a Zdeňka Hledíková,* Praga, Commissione dell' Istituto Storico Ceco di Roma, 2009, 425-439.
375. P. Ambros, 'Čeští jezuité v ohnisku exercičního hnutí. Poznámky k historické kulise katolické obnovy v Českých zemích v letech 1850-1919' [Tschechische Jesuiten im Brennpunkt der Exerzitienbewegung. Einige Bemerkungen über den historischen Hintergrund der katholischen Erneuerung in den Böhmischen Ländern zwischen 1850 und 1919], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 145-161.
376. J. Baťa, 'Jezuité a hudební kultura předbělohorské Prahy. Glosy ke vzájemné interakci na příkladu klementinské mariánské sodality' [Die Jesuiten und die Musikkultur im Prag der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berge. Glossen zu gegenseitigen Interaktion am Beispiel der Marianischen Sodalität beim Klementinum], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1003-1009.

377. A. Bočková & J. Zdichynec, 'Der heilige Nepomuk auf der Jesuitenbühne – ein Editionsprojekt', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 947-962.
378. K. Bobková-Valentová, 'Das Bild des Herrschers auf der Jesuitenbühne', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 925-934.
379. K. Bobková-Valentová & M. Jacková, 'Jesuitské divadlo v Čechách' [Jesuitentheater in Böhmen], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 895-908.
380. A. Catalano, 'Bernard Ignác z Martinic a jesuité. Proměny vztahů mezi Tovaryšstvem Ježíšovým a politickou nocí v Čechách v druhé polovině 17. století' [Bernhard Ignaz von Martinitz und die Jesuiten. Der Wandel in den Beziehungen zwischen der Gesellschaft Jesu und der politischen Macht in Böhmen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 247-258.
381. P. Cebollada, 'The practice of the Spiritual Exercises in Western Europe during the second and third stages of the Czech Jesuits' dispersal (1968-1989): the use of text', P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 95-103.
382. P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 1511 p.
383. I. Čornejová, 'Jezuité a reforma pražké univerzity. Spory s kardinálem Arnoštem Vojtěchem Harrachem' [Der Streit Kardinal Harrachs mit den Jesuiten um die Universität Prag], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 319-328.
384. M.E. Ducreux, 'L'antijésuitisme tchèque au XIXe siècle', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 511-536.

385. M.E. Ducreux, 'Virtutes regis neboli zbožnozt, ctnosti, život a sláva panovníků' [Virtutes regis: Des Herrschers Frömmigkeit, Tugend, Leben und Ruhm], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 821-828.
386. M. Freemanová, 'Oratorios performed in the Jesuit colleges in the Bohemian lands', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1011-1018.
387. P. Gábor, 'Jesuitská identita a vztah k přírodním vědám – pohled zevnitř' [Jesuitische Identität und ihre Beziehung zu den Naturwissenschaften – eine Innenansicht], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 647-660.
388. J. Hanke, 'Olomoučti jezuité a svatí' [Olmützer Jesuiten und Heilige], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 419-429.
389. T. Havelka, '"Taková postila jest dobrá duchovní pastva a lékařstvi duše": Matěj Václav Šteyer a jeho Postila katolická' ["Solch eine Postille ist gute geistige Wonne und Seelenheilkunde": Mathias Wenzeslaus Steyer und seine Katholische Postille], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 829-840.
390. P. Havlíček, 'Historie jesuitův Čechách' [Geschichte der Jesuiten in Böhmen], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 165-172.
391. J.M. Havlik, 'Quaedam servanda in visitandis informis et maxime pestiferis. Regeln für die Seelsorge der Jesuiten an Pestkranken in der Böhmischen Provinz', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 385-394.
392. G. Heiß, 'Auf der "Schaubühne des Todes": Der priesterliche Beistand für Delinquenten bei öffentlichen Hinrichtungen', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 395-404.

393. M. Holubová, 'Die Jesuitenresidenz Heiliger Berg bei Pribram in der Barockzeit', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 439-448.
394. M. Horyna, 'Výtvarné umění a architektura jesuitského řádu' [Architektur und Kunst bei den Jesuiten], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1139-1149.
395. M. Horyna, 'Die St.-Niklas-Kirche auf der Prager Kleinseite und ihre Bedeutung für die mitteleuropäische Kirchenarchitektur des ersten Drittels des 18. Jahrhunderts', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1311-1325.
396. M. Jacková, 'Komische Elemente im Jesuitendrama', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 935-945.
397. T. Jeż, 'Musikkultur der Jesuiten im barocken Schlesien. Perspektiven eines Forschungsprojekts', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1031-1040.
398. M. Jonášová, 'Judith – ein Jesuitendrama zur Krönung Maria Theresias 1743 in Prag', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1041-1051.
399. L. Kačic, 'Musik und Tanz im Jesuitendrama Mitteleuropas des 17. und 18. Jahrhunderts', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1053-1060.
400. J. Koláček, 'První jezuité v Čechách a první z Čech' [Die ersten Jesuiten in Böhmen und aus Böhmen'], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 215-224.
401. J. Koláček, 'Jesuitské školství' [Bildungswesen der Jesuiten], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 295-310.

402. M. Kouřil, 'Počátky jesuitské akademie v Olomouci' [Anfänge der Jesuitenakademie in Olmütz], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 329-337.
403. H. Kuchařová, 'Die Weißen und die Schwarzen – Hochschulen der Jesuiten und Prämonstratenser in Böhmen und in Mähren', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 339-360.
404. E. Levy, 'The Jesuit style and Bohemian architecture in Cornelius Gurlitt's Geschichte des Barockstiles und des Rococo in Deutschland (1889)', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1151-1164.
405. K. Mačák, 'Jesuitische Kombinatorik als eine Lehre zwischen Mathematik und Philosophie', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 733-744.
406. M. Mádl, '"Picturae elegantes" in der Prager St.-Ignatius-Kirche und der Maler Johann Ezechiel Wodniansky', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1387-1408.
407. V. Maňas, 'Mariánské družiny a hudba na příkladu České provincie Tovaryšstva Ježíšova' [Marianische Kongregationen und die Musik am Beispiel der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1071-1080.
408. M. Niubò, 'Vincenzo Albrici u pražských jesuitů na konci 17. století' [Vincenzo Albrici bei den Prager Jesuiten am Ende des 17. Jahrhunderts', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1081-1094.
409. V. Novák, 'Fama Sancta aneb Dostavenîčko pražských hudebníků' [Fama Sancta – ein Prager Musikertreffen], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1095-1103.
410. Z. Orlita, 'Tod und Begräbnispraxis im Umfeld der marianischen Sodalitäten in Olmütz im 17. Jahrhundert',

in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 431-438.

411. P. Oulíková, 'Künstlerische Ausstattung von Altären und Kapellen der von Jesuiten betreuten Bruderschaften in Prag', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1217-1238.
412. J. Royt, 'Úcta k Panně Marii a k českým zemským patronům v řadu Tovaryšstva Ježíšova v barokních Čechách' [Die Verehrung der Gottesmutter und der böhmische Landespatrone in der Gesellschaft Jesu im barocken Böhmen], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1279-1309.
413. A. Scherl, 'Zur Geschichte der Erforschung des Jesuitentheaters in der böhmischen Ordensprovinz', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 909-915.
414. J. Schmutz, 'Der Einfluß der böhmischen Jesuitenphilosophie auf Bernard Bolzanos Wissenschaftslehre', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 603-615.
415. H. Seifert, 'Theateraufführungen der Jesuiten anlässlich kaiserlicher Besuche in Prag', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 963-969.
416. P. Semerádová, 'Slavnosti na Starém Městě pražkém v roce 1727' [Festlichkeiten in der Prager Altstadt im Jahre 1727], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 991-1001.
417. M. Sievernich, 'Die urbane Option des Ignatius von Loyola am Beispiel der Metropole Prag', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 173-192.
418. M. Sievernich, 'Duchovní správa a misie jesuitů' [Seelsorge und Mission der Jesuiten], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 363-374.

419. T. Slavický, 'K otázce vlivu jezuitů na český lidový duchovni zpěv' [Zum Einfluß der Jesuiten auf den Kirchengesang in Böhmen], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1113-1135.
420. J. Smolka, 'Jesuité v přírodních vědách a matematice' [Jesuiten in Naturwissenschaften und Mathematik], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 635-645.
421. J. Smolka, 'Hudba u jesuitů' [Musik bei den Jesuiten], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 983-989.
422. S. Sousedík, 'Jesuitská filosofie', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 451-456.
423. M. Svatoš, 'Literature a rétorika jesuitů' [Literatur und Rhetorik der Jesuiten], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 777-791.
424. M. Svatoš, 'Nova et vetera. Rétorika na jezuitských gymnáziích a řečnická praxe v Českých zemích v 17. a 18. století' [Die Rhetorik an Jesuitengymnasien und die literarische Praxis in den Böhmischen Ländern im 17. und 18. Jahrhundert], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 877-891.
425. J.M. Valentin, 'Zu den Anfängen des Jesuitentheaters in Prag: Der Euripus, tragoedia christiana des Livinus Brechtus OFM († 1558 oder 1560)', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 917-924.
426. D. Veselý, 'Mathesis universalis in the Jesuit tradition', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 717-731.
427. M. Vondráčková, 'Felix Anton Scheffer a malířská jezuitského kostela Nanebevzetí P. Marie v Brně' [F.A.S. und die Freskenausmalung der Jesuitenkirche Mariä Him-

melfahrt in Brünn], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1409-1429.

428. P. Zelenková, 'Universitní these pražské a olomoucké university ze 17. století uložené v Staats- und Stadtbibliothek Augsburg' [Thesenblätter der Prager und Olmützer Universität aus dem 17. Jahrhundert in der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1255-1277.

Denmark

429. J. Beyer, 'En gotländsk prästson som var bångstyrig jesuitskole-elev (1639-1641): Lars Andersen från Othem', *Haimdagar* 3-4/2010 (146-147), 32-33.

France

See also 754, 973, 974.

430. M.P. Dion, 'Paul Lefrancq dans la bibliothèque des Jésuites de Valenciennes, juillet 1935', *Valentiana* numéro spécial (2000), 54-55.
431. A. Bruter, 'Collège jésuite', in M.M. Compère, *Les collèges français 16e-18e siècles. 3. Répertoire Paris,* Paris, INRP, 2002, 359-364.
432. D. Lavalle, 'Les Jésuites et la peinture en France au XVII siècle: à la recherche de l'image utile', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 211-219.
433. I. Turcan, 'Jésuites et dictionnaires: promenades lexicographiques parmi les volumes de la collection des Fontaines', *Gryphe* 6 (2003), 28-33.
434. J. van Heel, 'From Venice and Naples to Paris, The Hague, London, Oxford, Berlin... The odyssey of the manuscript collection of Gerard and Johan Meerman', in R. Myers a.o. (eds.), *Books on the move. Tracking copies through collections and the book trade,* New Castle, Oak Knoll Press/London, The British Library, 2007, 87-111. (*On the sale of the library of the Collège de Clermont in Paris*).
435. M. Cassan, 'Les fêtes de la canonisations d'Ignace de Loyola et de François Xavier dans la province d'Aqui-

taine (1622)', in B. Dompnier (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque* , Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009, 459-476.
436. L. Charnon-Deutsch, 'Of Jews and Jesuits in the Nineteenth-Century French and Spanish Feuilleton', *Comparative literature studies* 46 (2009), 589-617.
437. M. Choudhury, 'A betrayal of trust. The Jesuits and quietism in eighteenth-century France', *Common Knowledge* 15 (2009), 164-180.
438. L. Coulomb & P. Rocher, 'Entre Rome et la France. Une théologie jésuite sous le signe de l'exil', in D. Avon & M. Fourcade, *Un nouvel âge de la théologie? 1965-1980,* Paris, Karthala, 2009, 129-147.
439. A. Saunders, "Who can put on a better show?' Celebrations of peace as mounted in Jesuit colleges in Paris and Lyon in 1660', in J. Southwood & B. Bourque (eds.), *French seventeenth-century literature, influences and transformations. Essays in honour of Christopher J. Gossip,* Oxford/Bern, Peter Lang, 2009, 199- 218.
440. L. Wuillaume, *Aux origines du Jansénisme en France,* Roma, IHSI, 2009, 578 p.
441. J.P. Gay, 'Le Jésuite improbable: remarques sur la mise en place du mythe du Jésuite corrupteur de la morale en France à l'époque moderne', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 305-327.
442. D. Raina, 'The French Jesuit manuscripts on Indian astronomy. The narratology and mystery surrounding a late seventeenth – early eighteenth century project', *Boston Studies in the Philosophy of Science* 265 (2010), 115-140.

Germany

See also 428, 639, 640, 645, 673, 710.

443. J. Oswald (ed.), *Schule Des Denkens: 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München,* Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 2000, 161 p.
444. D. Schauwecker, 'Ein barockes Jesuitenspiel über den 'Christenfürsten' Protasius von Aryma. Arima Haru-

nobu (1561?-1612)', *Die Deutsche Literatur. Kansai Universität. Gesellschaft für Germanistik* (2004/3), 39-57.

445. C. Pflästerer-Haff, 'Die Schutzengelgruppe von Ignaz Günther in der Bürgersaalkirche in München. Ergebnisse der technologischen Untersuchung', in M. Kühlenthal & M. Sadatoshi (eds.), *Historische Polychromie. Skulpturenfassung in Deutschland und Japan,* München, Hirmer Verlag, 2004, 88-104.
446. T. Johnson, 'Besessenheit, Heiligkeit und Jesuitenspiritualität. Der Straubinger Exorzismus von 1664', in H. de Waardt a.o. (eds.), *Dämonische Besessenheit,* Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2005, 233-245.
447. S. Anagnostou, 'Pharmaziehistorische Kostbarkeiten in Trier. Ordenspharmazie vom 16. bis 18. Jahrhundert im Spiegel der medizinisch-pharmazeutischen Bestände der Jesuitenbibliothek in Trier', *Kurtrierisches Jahrbuch* 46 (2006), 167-199.
448. R. Decot, 'Anfänge der Jesuiten in Mainz und ihre historische Forschung zum Erzstift (Nicolaus Serarius)', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel: die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz, Von Zabern, 2007, 41-65.
449. A. Hanschmidt, 'Seelsorge und Bildung. Jesuiten und Bettelorden in Westfälischen Städten der Frühen Neuzeit', in M. Wemhoff (ed.), *Barocke Blütezeit. Die Kultur der Klöster in Westfalen,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2007, 128-155.
450. M. Niemetz, 'Rhetorische Strategien und Funktionen des Antijesuitimus: Zwei Kontroversen aus der nachwestfälischen Epoche', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel: die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz, Von Zabern, 2007, 165-183.
451. M.C. Torales Pacheco, 'Los coadjutores temporales de habla alemana', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, 155-174.
452. B. Volk-Knüttel, 'Überlegungen zum ursprünglichen Standort von Rubens' Engelsturz für Neuburg. Mit einem Exkurs zu Constantino de' Servi', *Neuburger Kollektaneenblatt* 155 (2007), 5-32.

453. R. Wimmer, 'Hernán Cortés en el teatro jesuítico de los países de habla alemana', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana, 2007, 697-712.
454. void.
455. J. Theil, *'... unter Abfeuerung der Kanonen': Gottesdienste, Kirchenfeste und Kirchenmusik in der Mannheimer Hofkapelle nach dem Kurpfälzischen Hof- und Staatskalender,* Mannheim, Books on Demand GmbH, 2008, 262 p.
456. U. Fürst, 'The impact of Jesuit churches on ecclesial architecture in Southern Germany', in M. Chatenet & C. Mignot (eds.), *L'architecture religieuse européenne au temps des réformes: héritage de la Renaissance et nouvelles problématiques,* Paris, Picard, 2009, 9-22.
457. R. Haub, *Auf den Spuren der Jesuiten in München,* München, Neue Stadt, 2009, 128 p.
458. G. Hess, 'Der sakrale Raum als Schauspiel. Zur poetischen Inszenierung der Münchner Michaelskirche in der historischen Festschrift von 1597', in G. Hess, *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 278-301.
459. G. Hess, 'Religionis theatrum. Emblematik und Fest bei der kanonisationsfeier der Heiligen Ignatius und Franz Xaver in Ingolstadt 1622', in G. Hess, *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 302-320.
460. G. Hess, 'Memoriae Thesaurus. 'Predigttradition, ikonographischer Kanon und historische Realität beim Leichenbegängnis Kaiser Karls VII. (München 1745)', in G. Hess, *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 348-380.
461. T. Johnson, *Magistrates, madonnas and miracles. The Counter-Reformation in the Upper Palatinate,* Farnham, Ashgate, 2009, 354 p.
462. U. Küppers-Braun & R. Walz (eds.), 'Die "Litterae Annuae" der Jesuitenmission in Steele (1770-1772) ', *Es-*

sener Beiträge. Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 122 (2009), 33-75.

463. G. Schlimbach, *Für einen lange währenden Augenblick. Die Kunst-Station Sankt Peter Köln im Spannungsfeld von Religion und Kunst,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 424 p.
464. K. Weich & G. Saltin, 'Die Jesuiten – ihr Wirken bis zur Aufhebung des Ordens 1773', in R. Albert & G. Saltin, *Katholisches Leben in Mannheim,* Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2009, 382-403.
465. Pfarrgemeinde Heilig Geist, Heidelberg, *250 Jahre Jesuitenkirche Heidelberg,* Lindenberg im Allgäu, Kunstverlag Josef Fink, 2009, 176 p.
466. J. Eickmeyer, 'Golgotha zwischen zwei Marien. Zu lyrischen Frauenklagen deutscher Jesuiten', in J.A. Steiger & U. Heinen (eds.), *Golgotha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit,* Berlin, De Gruyter, 2010, 375-396.
467. H.T. Esterer (ed.), *400 Jahre Marianische Männerkongregation am Bürgersaal zu München,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2010, 160 p.
468. P.C. Hartmann, 'Die Societas Jesu und die katholische Kultur in Süddeutschland in der frühen Neuzeit', in M. Delgado & H. Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ,* Fribourg/Stuttgart, Academic Press/Kohlhammer, 2010, 551-565.
469. W. Hecht, *Rottweils Jesuiten und ihre Jesuiten-Galerie,* Lindenberg im Allgäu, Kunstverlag Josef Fink, 2010, 168 p.
470. C. Herwartz & R. Trobitzsch (eds.), *Geschwister erleben: Zweite Textsammlung von der Gemeinschaft Naunynstraße und darin der Jesuitenkommunität Kreuzberg,* Berlin, Selbstverlag, 2010, 344 p.
471. V. Karnapp, '"... ein Wall gegründet gen geist'ge Nacht". Zur Baugeschichte des Wilhelmsgymnasiums in München', in J. Oswald a.o. (eds.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München,* Regensburg, Schnell & Steiner/Roma, IHSI, 2010, 109-124.
472. J. Oswald a.o. (eds.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum*

Wilhelmsgymnasium München, Regensburg, Schnell & Steiner/Roma, IHSI, 2010, 152 p.

473. J. Oswald, 'Frömmigkeit und Bildung. Die Marianische Kongregation in München 1578-1773, in J. Oswald a.o. (eds.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München,* Regensburg, Schnell & Steiner/Roma, IHSI, 2010, 69-89.

474. H. Putz, 'Elitenbildung im frühneuzeitlichen München – die «Domus Gregoriana»', in J. Oswald a.o. (eds.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München,* Regensburg, Schnell & Steiner/Roma, IHSI, 2010, 61-67.

475. C.A. Schwaighofer, 'Die druckgraphische Sammlung des ehemaligen Kölner Jesuitencollegs', in M.A. Castor a.o. (eds.), *Druckgraphik. Zwischen Reproduktion und Invention,* Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2010, 393-402.

476. R. Selbmann, 'Vom Jesuitenkolleg zum staatlichen Gymnasium', in J. Oswald a.o. (eds.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München,* Regensburg, Schnell & Steiner/Roma, IHSI, 2010, 91-107.

477. J. Stockigt, 'The Annuae Literae of the Leipzig Jesuits, 1719-1740', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1105-1112.

478. B. Vogler, 'Les jésuites vus par les protestants rhénans (1560-1620)', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 455-468.

479. C. Wiener, 'Jesuitische Bildungsreform. Der Poetik- und Rhetorikenunterricht am Gymnasium ducale im Spiegel von Münchner Handschriften', in J. Oswald a.o. (eds.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München,* Regensburg, Schnell & Steiner/Roma, IHSI, 2010, 9-41.

480. K. Hengst, 'Jesuité v Německu – jejich působení na gymnasiích a universitách do r. 1648' [Jesuiten in Deutschland – ihr Wirken an Gymnasien und Univer-

sitäten bis 1648], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 311-317.
481. F. Pohle, *Glaube und Beredsamkeit. Katholisches Schultheater in Jülich-Berg, Ravenstein und Aachen (1601-1817),* Münster, Rhema-Verlag, 2010, 1128 p.
482. P. Wolf, 'Feinde der Aufklärung oder Freunde der Gelehrsamkeit? Protestantische Jesuitenkritik im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 259-275.

Hungary
See also 341.

483. I. Caproş, 'Kaschauer Studenten an deutschen Universitäten vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis zur Gründung der Jesuitenakademie zu Kaschau im Jahr 1657', in M. Fala a.o. (eds.), *Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert,* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 2006, 81-94.
484. M.T. Morovics, 'Mathematik an den Jesuitenuniversitäten in Ungarn und ihre Bedeutung für die mathematische Bildung und Kultur', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 707-716.

Ireland
See also 330.

485. T. Pavel, 'The portrait of an artist as a young Jesuit: a joycean travel', *Synthesis 29* (2002), 125-135.
486. R. Loeber & M. Stouthamer-Loeber, 'Kildare Hall, the countess of Kildare's patronage of the Jesuits, and the liturgical setting of Catholic worship in early seventeenth-century Dublin', in *The parish in medieval and early modern Ireland,* Dublin, Four Courts Press, 2005, 228-241.
487. B. Grogan a.o., *The Jesuits on Leeson Street 1910-2010,* Dublin, Messenger Publications, 2010, 88 p.

488. J. Minahane (ed.), *Conor O'Mahony, An argument defending the right of the kingdom of Ireland (1645)*, Millstreet, Athol Books for Aubane Historical Society, 2010, 232 p.

Italy

See also 297, 359, 362, 363, 438, 590, 643, 733, 849, 918, 931, 943, 1018, 1090, 1147, 1168.

489. V. Abbate, 'Nil profanum nichilque inhonestum appareat': les jésuites de Sicile et la codification des images sacrées', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 199-205.
490. J.S. Ackerman, 'La chiesa del Gesù e la coeva architettura religiosa', in I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 29-53.
491. B. Aikema, 'Les Jésuites et les arts visuels à Venise: spiritualité, propagande religieuse et raison d'État du XVI au XVIII siècle', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 125-153.
492. T. Culley, 'Il collegio Germanico a Roma: un centro della musica barocca', in I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 187-202.
493. B. Filippi, 'La vision des affects dans le théâtre jésuite de Rome', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 73-77.
494. H. Hibbard, 'Ut picturae sermones: le prime decorazioni dipinte al Gesù', in I.B. Jaffe a.o. (eds.), *Architettura e arte dei gesuiti,* Milano, Mondadori Electa, 2003, 55-93.
495. A. Schiattarella & F. Iappelli, 'Le Gesù Nuovo à Naples', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 191-193.
496. C. Silva, 'La presenza dei gesuiti al castello', in his *Galliavola: memorie religiose,* [Chiavasso], Arkédizioni, 2003, 30-33.
497. C. Strinati, 'Il Baciccia au Gesù de Rome', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 87-91.

498. A. Bartoli, 'Alle origini del Collegio Romano. Documenti e testimonianze', *Nuncius. Annali di storia della scienza* 19 (2004), 297-356.
499. R. Bösel, 'Progetti inediti per il santuario ignaziano nel Gesù di Roma', in M. Pasculli Ferrara, *Per la storia dell'arte in Italia e in Europa,* Roma, De Luca, 2004, 377-389.
500. P. Quattrone, 'Accounting for God. Accounting and accountability practices in the Society of Jesus (Italy, 16th-17th centuries)', *Accounting, Organizations and Society* 29 (2004), 647-683.
501. R.M. Dobler, 'Urban VIII und die Jesuiten. Die Dekoration des Cortile del Collegio Romano im Jahr 1640 und ein Impresenbuch für den Papst', in L. Mochi Onori a.o. (eds.), *I Barberini e la cultura europea del Seicento,* Roma, De Luca, 2007, 195-204.
502. M.M. Edmunds, 'French sources for Pompeo Batoni's 'Sacred Heart of Jesus' in the Jesuit church in Rome', *The Burlington Magazine* 149 (2007), 785-789.
503. Y. Haskell, 'Poetry or pathology? Jesuit hypochondria in Early Modern Naples', *Early Science and Medicine* 12 (2007), 187-213.
504. I. Zupanov, '"A História do Futuro". Profecias jesuítas móveis de Nápoles para a Índia e para o Brasil (século XVII)', *Cultura* 24 (2007), 119-154.
505. E. Corswarem a.o., 'Virgilio Mazzocchi. Cantate pour la visite du cardinal Francesco Barberini au Collegio Romano. Fac simile avec introduction et notes', *Revue de la Société liégeoise de musicologie* 27 (2008), 169-190.
506. A. Dupont & K. Schelkens, 'Scopuli vitandi. The historical-critical exegesis controversy between the Lateran and the Biblicum (1960-1961)', *Bijdragen* 69 (2008), 18-51.
507. J.I. Pulido Serrano, 'Inquisición, dominicos y jesuitas en el siglo XVII', in C. Longo (ed.), *Praedicatores, Inquisitores. III. I domenicani e l'inquizione romana,* Roma, Istituto Storico Domenicani, 2008, 283-307.
508. P.A. Fabre, 'Le grand reliquaire de la chapelle du Crucifix. Recherches sur le culte des reliques dans l'église San Ignazio, XVIe-XIXe siècle', in P. Boutry a.o., *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps*

saints des Réformes aux révolutions, Paris, EHESS, 2009, 669-696.
509. L.H. Monssen, 'Emblems in Jesuit education practice: the case of Santo Stefano Rotondo in Rome', in R. Eriksen & M. Malmanger (eds.), *Imitation, representation and printing in the Italian Renaissance,* Pisa a.o., Serra, 2009, 305-366.
510. J.P. Cavaillé, 'L'Antijésuitisme dans le milieu de l'Académie des Incogniti à Venise (1630-1650)', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 291-304.
511. S.H. de Franceschi, 'Antijésuitisme, modernité politique et jurisdictionalisme vénitien', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 265-290.
512. D. Lebovitch Dahl, 'A case of disagreement among the Jesuits of «La Civiltà cattolica» over anti-Jewish propaganda around 1882', *Rivista di storia del cristianesimo* 7 (2010), 181-202.
513. R. Turtas, *I Gesuiti in Sardegna. 450 ani di storia (1559-2009),* Cagliari, CUEC, 2010, 197 p.

Latvia

514. R. Kaminska, 'Latgales baroka simbols. Daugavpils jezuītu baznīca', *Daugavas raksti: No Daugavpils līdz Pļaviņām/ Sast. V. Villeruša,* Riga, 2000, 142-154.
515. A. Kasperavičienė, 'Šv. Jono bažnyčia ir jezuitų statybinė veikla', *Istorinis naratyvas: problemos ir tyrinėjimai, Vilnius,* 2003, 19-38.
516. K. Ogle, 'Jezuītu divtorņu mūra baznīcu tipoloģija Dienvidlatvijas teritorijā', *Mākslas Vēsture un Teorija,* 2005/4, 5-20.
517. K. Ogle, *Societas Jesu ieguldījums Latvijas arhitektūras un tēlotājas mākslas mantojumā* [The contribution of the Society of Jesus to the heritage of Latvian architecture and art], Rīga, Latvijas Mākslas akadēmijas, Mākslas vēstures institūts, 2008, 274 p.

Lithuania

518. V. Saulius, *Jėzuitų gimnazijų mokinių vertybinės nuostatos kaip jėzuitų ugdymo sistemos įkūnijimo mokyklose rezultatas* [The values of students at Jesuit high schools resulting from the Jesuit system of education], Lithuanian Academic Libraries Network (LABT), 2007, 86 p.
519. I. Vaišvilaite, 'Stanislaus Hosius und die Gründung des Jesuitenkollegs in Wilna', in B. Jähnig a.o. (eds.), *Stanislaus Hosius. Sein Wirken als Humanist, Theologe und Mann der Kirche in Europa,* Münster, Aschendorff, 2007, 177-183.

Luxemburg

520. R. Baustert, 'Autour de la Procession de Luxembourg du 20 mai 1685: la mythologie au centre du débat jésuitico-janséniste', *récré* 21 (2005), 197-213.

The Netherlands

See also 814, 848, 860, 934, 938.

521. J.W. Noldus, 'S'établir pour la mission: les Jésuites aux Pays-Bas', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 221-231.
522. J.A.G. Tans, 'Un doublet jésuitique des Réflexions morales de Quesnel', in his *Pasquier Quesnel et le jansénisme en Hollande,* Paris, Nolin, 2007, 161-168.
523. P. Wachenheim, 'Gravures antijésuites en Hollande et en France durant le premier tiers du XVIIIe siècle. Bernard Picart graveur des jansénistes, propositions pour un corpus séditieux', in R. Reichardt & P. Kaenel, *Interkulturelle Kommunikation in der europäischen Druckgraphik im 18. und 19. Jahrhundert,* Hildesheim etc, Olms, 2007, 333-356.
524. T. Verdonck, 'Op kostschool in de jaren vijftig', in C. Broos (red.), *Andere tijden. Nieuwe verhalen over de actualiteit van gisteren,* Amsterdam/Antwerpen, L.J. Veen, 2008, 95-101. *(Regarding the Canisiuscollege at Nijmegen)*
525. P. van Dael, *Amsterdam. De Krijtberg. San Francesco Saverio. Visita guidata,* Amsterdam, R.K. Stichting De Krijtberg, 2010, 40 p.

526. P. van Dael, *Amsterdam. The Krijtberg. Saint Francis Xavier. A guided tour,* Amsterdam, R.K. Stichting De Krijtberg, 2010, 40 p.
527. P. van Dael, *Amsterdam. De Krijtberg. De Sint Franciscus Xaveriuskerk. Rondleiding,* Amsterdam, R.K. Stichting De Krijtberg, ²2010, 40 p.
528. P. van Dael, 'Libri di gesuiti romani stampati nei Paesi Bassi', *Gregorianum* 91 (2010), 596-606.
529. F. Dietz, 'Dark images, clear words. Pieter Paets's illustrated devotional literature from the Missio Hollandica', *Intersections. Yearbook for Early Modern Studies* 17 (2010), 291-320.
530. J. Dohmen, 'Doodzwijgen en overplaatsen. Jezuïeten, lazaristen en aartsbisdom Utrecht', in *Vrome zondaars. Misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk,* [Rotterdam], nrcboeken, 2010, 201-224.
531. K. Fens, 'Ad Maiorem Dei Gloriam', in his *De hemel is naar beneden gekomen. Keuze uit de literaire nalatenschap,* Amsterdam, De Volkskrant/Meulenhoff, 2010, 45-48. *(About the Ignatiuscollege at Amsterdam)*
532. J. van Gennip, 'Gevangen in twee werelden. De bijdrage van de Nederlandse jezuïeten aan de geschiedwetenschappen tussen 1850 en 1967', in J. van Gennip & M.A.T. Willemsen (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap,* Hilversum, Uitgeverij Verloren 2010, 45-67.
533. J.Y.H.A. Jacobs, *Werken in een dwarsverband. Een portret van de gezamenlijke Nederlandse priesterreligieuzen 1840-2004,* Nijmegen, Valkhof Pers, 2010, 383 p.
534. F. Kurris, 'Nederlandse jezuïeten in de bètavakken tijdens de emancipatie', in J. van Gennip & M.A.T. Willemsen (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap,* Hilversum, Uitgeverij Verloren 2010, 107-124.
535. G. Vanden Bosch, 'L'image des jésuites dans la République des Provinces Unies au Siècle d'or: Cinquième colonne ou mythe entretenue?', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 429-453.

Poland
See also 25.

536. K. Puchowski, *Jezuiskie kolegia szlacheckie Rzeczypospolitej obojga narodów: studium z dziejów edukacji elit* [Jesuit noble colleges in the first Polish republic: a study of the history of elite education], Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańkiego, 2007, 636 p.
536a. A. Herzig, 'Die gegenreformatorischen Strategien der Glatzer Jesuiten und die Barockmalerei', *AGG-Mitteilungen. Arbeitsgemeinschaft Grafschaft Glatz. Kultur und Geschichte* 7 (2008), 1-7.
537. M. Górska, 'Emblematyczna dekoracja fasad kolegium jezuitów w Toruniu (1701). Antyprotestancki program według "Imago primi saeculi Societatis Iesu" (1640)' [Emblematic decoration of facades of the Jesuit college in Toruń (1701). Anti-Protestant programme by "Imago primi saeculi Societatis Iesu"(1640)], *Zapiski Historyczne* 74 (2009), 7-48.
538. L. Grzebień, *Postawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce.* 2 vols., Kraków, Wydaawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 2009, 541 and 482 p.
539. H. Karner, 'Die schlesischen Jesuitenkirchen in Breslau und Brieg: Architektur und Bild im Spannungsfeld jesuitischer Modelle', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1347-1373.
540. A. Nowicka-Jeżowa, 'Jesuit poetry in 17th-century Poland: paths of creative research', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 855-868.
541. J. Okoń, 'Das Jesuitentheater in Polen und in Europa', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 971-980.

Portugal
See also 899, 1183.

542. H. Rico & J.E. Franco (eds.), *Fé, Ciência e Cultura: Brotéria – Cem Anos,* Lisboa, Gradiva, 2003, 561 p.

543. N.H. Griffin, '"I spy strangers": Jesuit plays and their travels', in S. Tavares de Pinho (ed.), *Teatro neoloatino em Portugal no contexto da Europa: 450 anos de Diogo de Teive,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 2006, 9-20.
544. J.A. Ribeiro de Carvalho, *Católicos nas Vésperas da I República: os Jesuítas e a sociedade Portuguesa: o Novo Mensageiro do Coração de Jesus (1881-1910),* Porto, Civilização, 2008, 308 p.
545. A. Astorgano Abajo, 'Esbozo de la literatura de los jesuitas portugueses expulsos', *História Unisinos* 13 (2009), 265-283.
546. I. Arellano & M.G. Torres Olleta, 'Emblemas en fiestas jesuíticas portuguesas', in I. Arellano & A. Martínez Pereira (eds.), *Emblemática y religión en la península ibérica (Siglo de Oro),* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2010, 27-51.
547. J.E. Franco, 'L'antijésuitisme au Portugal: composition, fonctionnalités et signification du mythe des Jésuites (De Pombal à la 1re République)', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 353-381.
548. A.M.M. Henriques, 'A Casa Professa dos jesuítas em São Roque -- contributos para a sua história', *Brotéria* 171 (2010), 333-348.
549. M. Santiago de Carvalho, *Psicologia e ética no curso jesuíta conimbricense,* Lisboa, Edições Colibri, 2010, 192 p.
550. A. Vaz Pinto & A.J. Trigueiros, 'O «site» e a biblioteca da Brotéria', *Brotéria* 171 (2010), 215-216.

Romania

See also 984, 985, 987, 988.

551. V. Rus, 'Misionari iezuiți în Transilvania', in *Operarii vinea Domini, I,* Cluj, Presa Universitară, 2007, 183-208.
552. P. Shore, *Jesuits and the politics of cultural pluralism in eighteenth century Transylvania. Culture, politics and religion, 1693-1773,* Aldershot, Ashgate/Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007, 235 p.
553. I. Costea, 'Gli inizi della vita accademica a Cluj: il Collegio dei Gesuiti (1581)', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Pos-*

sevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania Roma, IHSI, 2009, 105-119.

554. D. Radosav, 'L'ambiente romeno del XVII secolo e il modello culturale dei Gesuiti. Il caso del Banato', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania* Roma, IHSI, 2009, 121-126.
555. N. Sabău, 'Note sul progetto di costruzione del seminario gesuitico di Cluj (1584)', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania* Roma, IHSI, 2009, 67-103.

Russia

556. R. Faggionato, 'Paolo I e i gesuiti. Un episodio della storia della Compagnia di Gesù in Russia', in *Scritti in memoria di Neva Godini,* Udine, Forum Editrice Universitaria Udinese, 2001, 133-156.
557. M.S. Al'perovič, 'Obščestvo Iisusa v imperii Ekateriny II', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 102-111.
558. E.N. Cimbaeva, 'Iezuity XVIII veka i ich vlijanie na formirovanie russkogo katolizisma', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 307-324.
559. I.J. Eršova, 'K voprosu o pričinach sochranenija Ordena iezuitov v Rossii v pravlenie Ekateriny II', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 91-101.
560. L. Grzebień, 'Iezuity i Ekaterina II: materialy i istočniki', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 9-26.
561. M.A. Petrova, 'Iezuity v cerkovnoj politike Pavla I', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 161-180.
562. S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820,* Napoli, Bibliopolis, 2010, 470 p.

Spain

See also 336, 436, 626, 690, 692, 752, 789, 856, 1106.

563. E. Bernat Vistarini, 'La emblemática de los jesuitas en España: Los libros de Lorenzo Ortiz y Francisco Garau', in R. Zafra & J.J. Azanza (eds.), *Emblemata Aurea (La*

emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro, Madrid, Akal Ed., 2000, 57-68.

564. T. Egido, 'Aranda y los jesuitas', in J.A. Ferrer Benimeli a.o. (ed.), *El conde de Aranda y su tiempo,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000, 363-371.

565. R. García Cárcel, 'La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del Reinado de Felipe II (1585-1598)', in L.A. Ribot, *La Monarquía de Felipe II a debate,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, 383-405.

566. M.D. García Gómez, 'La biblioteca del colegio de jesuitas de Albacete en el trance de la expulsión (1767)', *Hispania Sacra* 105 (2000), 229-258.

567. I. Ianuzzi, 'Mentalidad inquisitorial y jesuitas: el enfrentamiento entre el cardenal Silíceo y la Compañía de Jesús', *Cuadernos de Historia Moderna* 24 (2000), 172-178.

568. B. Boloqui Larraya, 'El Colegio de la Compañía en Zaragoza en el que vivió Baltasar Gracián. Apuntes para su historia desde su fundación (1570-1599)', in A. Ansón Navarro (ed.), *Zaragoza en la época de Baltasar Gracián,* Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 2001, 65-69.

569. M.D. García Gómez, *Memoria de unos libros: la biblioteca de los jesuitas expulsados del Colegio de Albacete,* Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses Don Juan Manuel de la Excma. Diputación de Albacete, 2001, 197 p.

570. J. Menéndez Peláez, 'El teatro jesuítico: sistema y técnicas escénicas. Las raíces del teatro de Calderón de la Barca', in F. Pedraza & R. González Cañal (eds.), *Calderón. Sistema dramático y técnicas escénicas,* Almagro, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, 33-76.

571. D.M. Navarro Catalán, 'Introducción a la arquitectura jesuítica: la Provincia de Aragón', *Anals de la Real Academia de Cultura Valenciana* 60 (2002), 137-157.

572. W. Soto Artuñedo, 'El Colegio jesuítico de San Sebastián en Málaga [II]', *Boletín de Arte* 23 (2002), 119-129.

573. E. Giménez López, 'La enseñanza en el seminario de nobles educandos tras la expulsión de los jesuitas: un capítulo de la lucha por el control de la enseñanza en Valencia', *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 20 (2002), 211-226.

574. D.M. Navarro Catalán, 'La arquitectura jesuita valenciana: asimilación de las pautas estilísticas y tradiciones constructivas locales', *Archivo de Arte Valenciano* 84 (2003), 25-32.
575. J. Palao Gil, 'Conflictos entre la Universidad de Valencia y los jesuitas (siglos XVI-XVII)', in *VI Congreso Internacional sobre la historia de las Universidades Hispánicas, II,* Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2003, 275-286.
576. J. Menéndez Peláez, 'Propaganda ideological en el teatro neolatino y romance de los colegios de jesuitas en el Siglo de Oro español', in S. Tavares de Pinho (ed.), *Teatro neolatino em Portugal no contexto de Europa. 450 anos de Diogo de Teiva,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 2006, 97-126.
577. J. Criado Mainar, 'El antiguo retablo mayor del Colegio de la Compañía de Jesús de Zaragoza: una obra identificada', *Artigrama* 22 (2007), 543-566.
578. I. Fernández Arrillaga, 'Recelos y reacciones de los jesuitas desterrados por Carlos III ante «La causa de Palafox»', in G. Arnscheidt & P. Joan i Tous (eds.), *Una de las dos Españas. [...] homenaje a Manfred Tietz,* Madrid, Iberoamericana, 2007, 651-664.
579. C. Pardos Solanas, 'Obelisco de maravillas y dorado monumento. Fuentes tipológicas e iconográficas del retablo mayor de la iglesia de San Carlos de Zaragoza', *Boletín del Museo y Instituto "Camón Aznar"* 100 (2007), 247-295.
580. J.R. Hernández Figueiredo, 'Expulsión y destino de los jesuitas de las casas y colegios de Galicia, en tiempos del Rey Carlos III, *Boletín Avriense* 38/39 (2008/2009), 321-344.
581. A.M. Marín Fidalgo, 'Más datos sobre el colegio de San Hermenegildo de Sevilla', *Archivo Hispalense* 91 (2008), 303-325.
582. J.L. Betrán, 'La producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII: un análisis cuantativo', in M.F. Fernández a.o. (eds.), *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII),* [Rubí], Rubeo, 2009, 23-58.

583. E. Colombo, 'La Compagnia di Gesù e l'evangelizzazione dei musulmani nella Spagna del seicento: il caso Gonzàlez', *Revue Mabillon* 81 (2009), 203-227.

584. V. Comes Iglesia (ed.), *Cuidados y consuelos. Cien años de Fontilles (1909-2009),* Valencia, Biblioteca Valenciana [etc.], 2009, 382 p.

585. J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.*, Córdoba, CajaSur, 2009, 479 p.

586. M. Martín Riego, 'Cargas y dotaciones espirituales de los colegios de los jesuitas en el Reino de Sevilla en 1767', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 395-458.

587. J. Martinez de la Escalera, 'La primera entrada de los jesuitas en Sevilla', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 41-60.

588. J.B. Mendizábal Juaristi, 'La parroquia de Santa María de Balda en Azkoitia. En el inicio del V centenario de esta parroquia', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* (2009), 379-384.

589. J. Palao Gil, 'Los jesuitas y las universidades de la Corona de Aragón', *Miscelánea Alfonso IX* 2008 (2009), 159-188.

590. J.A. Pelayo, 'La "Causa di Spagna": Antijesuitismo, comercio de estampas y relaciones diplomáticas entre España y Venecia durante el reinado de Carlos III', *Estudis* 35 (2009), 221-258.

591. I. Pinedo, 'Los ministros de Carlos III y los jesuitas', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 349-373.

592. R. Porres Marijuán, 'Las redes mercantiles atlánticas y la instalación de los jesuitas en Bilbao, 1551-1604', in I. Dubert & H. Sobrado Correa (eds.), *El mar en los siglos modernos/O mar nos séculos modernos. Tomo I,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009, 499-511.

593. R.F. Sánchez Barea, 'Los libros en lengua romances del siglo XVI pertenecientes a la biblioteca del Colegio Jesuítico de Tudela: estudio temático y biblioteconómico', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 61-77.
594. V. Silva Fernández, 'Tracing the Jesuit in Bilbao', *James Joyce literary supplement* 23 (2009), 14.
595. J. Vergara, 'El proceso de inventario y expropriación de la biblioteca de los jesuitas de Pamplona en tiempos de la expulsión (1767)', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 375-394.
596. J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo Hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Sílex, 2010, 343 p.
597. E. García Hernan, 'Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía Hispánica. Aproximación a la actuación de la Compañía de Jesús (1549-1649)', *Hispania Sacra* 62 (2010), 213-241.
598. J.R. Hernández Figueiredo, 'Destino de los temporalidades de los Jesuitas en Galicia, tras su expulsión de España por el rey Carlos III', *Compostellanum. Sección de ciencias eclesiasticas* 55 (2010), 149-194.
599. A.C. Martínez Tornero, *Carlos III y los bienes de los jesuitas «La gestión de las temporalidades por la monarquía borbóni»,* Alicante, Universitat d'Alacant, 2010, 208 p.
600. T. O'Reilly, 'The Spiritual Exercises and Illuminism in Spain: Dominican critics of the early Society of Jesus', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 199-228.

Switzerland

See also 714.

601. P. Oberholzer, 'Carlo Borromeo und die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft', in M. Delgado & M. Ries (eds.), *Karl Borromäus und die katholische Reform,* Fri-

bourg, Academic Press/Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 145-193.
602. void.

Turkey
See 341, 341a.

United Kingdom
See also 345, 738-740.

603. C.C. Brown, 'Recusant community and Jesuit mission in parliament days: Bodleian MS Eng. poet. b. 5', *The Yearbook of English Studies 33* (2003), 290-315.
604. P. Milward, 'Shakespeare's Jesuit schoolmaster', in R. Dutton a.o. (eds.), *Lancastrian Shakespeare. Theatre and religion,* Manchester, Manchester University Press, 2003, 58-70.
605. G. Williams, 'St Winifred's well: Ffynnon Wenfrewi', *Flintshire Historical Society Journal* 36 (2003), 32-51.
606. T.W. Pritchard, *St Winefride, her holy well and the Jesuit mission, c. 650-1930,* Wrexham, Bridge Books, 2009, 423 p.
607. S. Moledina, 'Books in exile: The case of the Jesuit seminary library in Jersey, 1880-1945', *Library & Information History* 26 (2010), 105-120.
608. S. Tutino, 'La question de l'antijésuitisme anglais à l'époque moderne: le cas de John Donne', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 383-399.

E. Oceania

Australia

609. J. Eddy, 'The Society of Jesus (Jesuits) in Australia', in J. Jupp (ed.), *The encyclopedia of religion in Australia,* Port Melbourne, Cambridge University Press, 2009, 245-253.

Palau

610. U. Strasser, 'Die Kartierung der Palaosinseln. Geographische Imagination und Wissenstransfer zwischen europäischen Jesuiten und mikronesischen Insulanern um 1700', *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), 197-230.

III. Persons

Abarca, Pedro de (1619-1697)

611. R. Kuri Camacho, '"Libertad divina y humana" en algunos jesuitas novohispanos. Pedro de Abarca, Miguel de Castilla y Antonio de Figueroa Valdés', *Estudios de historia novohispana* 37 (2007), 91-122.

Acevedo, Pedro Pablo (c. 1521-1573)

612. A. Domingo Malvadi, *La producción escénica del Padre Pedro Pablo Acevedo: Un capítulo en la pedagogía del latín de la Compañía de Jesús en el siglo XVI,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, 591 p.
613. V. Picón a.o. (eds.), *Teatro escolar latino del siglo XVI: La obra de Pedro Pablo de Acevedo, S. I., vol. II,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, 689 p.

Acosta, José de (1540-1600)

614. S. Sánchez, 'Demonología en Indias. Idolatría y mímesis diabólica en la obra de José de Acosta', *Revista complutense de historia de América* 28 (2002), 3-34.
615. A. Coello de la Rosa, 'Más allá del Incario. Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600), *Revista Complutense de Historia de América* 33 (2007), 151-175.
616. M. Catto, 'Una crociata contro la Cina. Il dialogo tra Antonio Sánchez e José de Acosta intorno ad una guerra

giusta al Celeste Impero (1587)", *Nuova Rivista Storica* 93 (2009), 425-448.

617. J.L. Sáez, 'Encuentro y diálogo del P. José de Acosta con el Arzobispo de Santo Domingo (septiembre 1571)', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.*, Córdoba, CajaSur, 2009, 155-172.

618. R. Dürr, 'Sprachreflexion in der Mission. Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlegungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S.J.', *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), 161-196.

Acquaviva, Claudio (1543-1615)

619. T. Neulinger, 'Renewing the original zeal: Comments and observations on the spiritual writings of Claudio Acquaviva, S.J.', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 149-158.

Acuña, Cristobal de (1597-1675)

620. I. Arellano a.o. (eds.), *Cristóbal de Acuña: nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt am Main, Vervuert, 2009, 181 p.

Alcazár, Luis de (1554-1613)

621. F. Marín Barriguete, 'Fuentes para el estudio de los colegios jesuitas: el P. Alcazár, "Chronohistoria de la Provincía de Toledo" y las primeras fundaciones (1545-1554)', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 79-104.

Aleni, Giulio (1582-1649)

See also 1060.

622. P. De Troia, 'Riflessioni sul contributo di P. Giulio Aleni S.J. alla formazione del lessico del cinese moderno', in

G. Tamburello (ed.), *L'invenzione della Cina,* Galatina, Congedo, 2005, 421-436.
623. S. Li, 'The archeology of a dream: the Shengmengge. Its translation and its transformation', in M.A.J. Üçerler (ed.), *Christianity and cultures. Japan and China in comparison, 1543-1644,* Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 67-82.

Anchieta, Jose de (1534-1597)

624. S. Tavares de Pinho, 'O teatro do humanista José de Anchieta', in S. Lólez Moreda & J. Gómez Santa Cruz (eds.), *Ideas – Ideas para un cincuentenario,* Madrid, Ediciones clásicas, 2005, 157-176.
625. P.E. Alves Filho & J. Milton, 'The mixed identity of the Catholic religion in the texts translated by the Jesuit priest Jose de Anchieta in 16th century Brazil', *TRANS: revista de traductología* 12 (2008), 67-79.
626. H. Barbosa Filho, *Um anjo no paraíso. José de Anchieta, da ilha de Tenerife a São Paulo e ao Rio de Janeiro,* São Paulo, Loyola, 2009, 216 p.
627. G. Bossong, 'The typology of Tupi-Guarani as reflected in the grammars of four Jesuit missionaries: Anchieta (1595), Aragona (c.1625), Montoya (1640), and Restivo (1729)', *Historiographia linguistica* 36 (2009), 225-258.
628. C. Milani & M. Iodice, 'Un linguista interculturale tra gli indios del Brasile: il gesuita José de Anchieta', in N. Gasbarro (ed.), *Le lingue dei missionari,* Roma, Bulzoni, 2009, 79-109.

Andrés, Juan (1740-1817)

629. M.D. Abascal, 'Introducción al pensamiento lingüístico de Juan Andrés', *Estudios de lingüística* 19 (2005), 13-32.

Arriaga, Rodrigo de (1592-1667)

630. P.R. Blum, 'Rodrigo de Arriaga on immortality as a response to Platonism', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 535-542.
631. U.G. Leinsle, 'Rodrigo de Arriagas Lehre von den Habitus', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,*

Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 509-524.

632. L. Novák, 'The theory of relations in Rodrigo de Arriaga', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 525-534.

Arrupe, Pedro (1907-1991)

633. G. Bishop, *Pedro Arrupe SJ. Twenty-eighth general of the Society of Jesus,* Leominster, Gracewing, 2007, 349 p.

634. S. Madrigal, 'Arrupe: sentir en la Iglesia', *Cuadernos de Espiritualidad* 118 (2007), 7-38.

635. H. Alphonso, *Il 'rinnovamento appropriato' del carisma dei gesuiti/ignaziano quale vissuto e proposto dal Padre Arrupe,* Roma, AdP, 2009, 87 p.

636. S. Madrigal Terrazas, 'Magisterio y testimonio del P. Arrupe sobre el sacerdocio ministerial', *Razón y fe* 261 (2010), 89-108.

Azevedo, Inácio de (1527-1570)

637. M.C. Osswald & J.J. Hernández Palomo, 'Aspectos del culto a Ignacio de Azevedo y sus treinta y nueve compañeros mártires en 1570', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 129-153.

Baere, Guido de (1940-)

638. 'Geschriften van Guido de Baere. Conspectus bibliographicus', in K. Schepers & F. Hendrickx (red.), *De letter levend maken. Opstellen aangeboden aan Guido de Baere bij zijn zeventigste verjaardag,* Leuven, Peeters, 2010, 17-34.

Balde, Jakob (1604-1668)

See also 1020.

639. G. Hess, 'Ut pictura poesis. Jacob Baldes Beschreibung des Freisinger Hochaltarbildes von Peter Paul Rubens', in his *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagi-*

nation in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts, Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 166-180.

640. G. Hess, 'Triumph und Vanitas. Jacob Baldes Ode zu Peter Candids Hochaltarbild in der Münchner Frauenkirche', in his *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 181-207.
641. G. Hess, 'Die Gräber der Philosophen. Jacob Baldes manieristische Bilderfindungen und die Kupferstiche zum Poema de vanitate mundi (1638)', in his *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 208-246.
642. G. Hess, 'Fracta Cithara oder Die zerbrochene Laute. Zur Allegorisiering der Bekehrungsgeschichte Jacob Baldes im 18. Jahrhundert', in his *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 247-277.

Baldigiani, Antonio (1647-1711)

643. P. Findlen 'Living in the shadow of Galileo: Antonio Baldigiani (1647-1711), a Jesuit scientist in late seventeenth-century Rome', *Warburg Institute colloquia* 15 (2009), 211-254.

Balthasar, Hans-Urs von (1905-1988), Jesuit until 1950
See also 829, 875, 1014, 1022, 1024.

644. A.L. Pitstick, *Light in darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic doctrine of Christ's descent into hell,* Grand Rapids/Cambridge, UK, Eerdmans, 2007, 474 p.
645. C.D. Denny, 'Which holy child? German romantic rivals to Balthasar's theology of youth', *Communio* 36 (2009), 673-693.
646. V. Holzer, 'L'eschatologie trinitaire et la critique de la philosophie de l'histoire chez Hans Urs von Balthasar', *Transversalités* 112 (2009), 89-123.
647. P. De Lucia, 'La gioia nella croce in von Balthasar', *Asprenas* 56 (2009), 243-264.

648. M. Lochbrunner, 'Karl Barth und Hans Urs von Balthasar', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 259-403.
649. M. Lochbrunner, 'Die Schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 405-447.
650. M. Lochbrunner, 'Johannes Feiner und Hans Urs von Balthasar', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 481-513.
651. M. Lochbrunner, 'Theobald Beer und Hans Urs von Balthasar', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 515-553.
652. P. Reiffenberg, 'Hans Urs von Balthasar: Romano Guardini – "Reform aus dem Ursprung". Eine Relecture', in P. Reifenberg (ed.), *Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen,* Würzburg, Echter, 2009, 73-86.
653. P. Henrici, 'Hans Urs von Balthasar und das Zweite Vatikanische Konzil', *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 104 (2010), 239-250.
654. D. Kearney, 'Von Balthasar as transmodernist: recent works on theological aesthetics', *Religion and the Arts* 14 (2010), 332-340.
655. P.S. Peterson, 'Anti-modernism and anti-semitism in Hans Urs von Balthasar's Apokalypse der deutschen Seele', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010), 302-318.
656. T.M. Pouliquen, 'Au fondement de la morale balthasarienne: le lien enter l'analogie de la foi et l'analogie de l'être ou la «passivité ouverte» de l'agir', *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 111 (2010), 185-198.
657. J. Villagrasa, 'L'Anselmo di Hans Urs von Balthasar. L'analogia entis maturata nel dialogo con K. Barth e riletta come analogia libertatis', *Alpha Omega* 13 (2010), 87-126.

Bartoli, Daniello (1608-1685)

658. S. Fabrizio Costa, 'L'écriture entre "visibilia" et "invisibilia": Daniello Bartoli', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 79-85.
659. D. Valencia, 'Un código deontológico de la literatura barroca italiana: "L'uomo di lettere difeso ed emendato" de Daniello Bartolli', *Revista de la Sociedad Española de Italianistas* 2 (2004), 183-198.

Bartsch, Fryderyk (1552-1609)

660. J. Łukaszewska-Haberkowa, 'Fryderyk Bartsch SJ (1552-1609) i jego działalność literacka', in A.P. Bieś & B. Topij-Stempińska (red.), *Pamięć wieków Kształtuje potomność. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ z okazji 70. urodzin,* Kraków, Ignatianum, 2010, 225-238.

Bellarmino, Roberto (1542-1621)

661. S. De Franceschi, 'L'autorité pontificale face au legs de l'antiromanisme catholique et régaliste des Lumières: réminiscences doctrinales de Bellarmin et de Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques de mi-XVIIIe siècles à la mi-XIXe siècles', *Archivum Historiae Pontificiae* 38 (2000), 119-163.
662. J. Bronková, 'Bellarmino – Possevino – Villalpando: dreierlei Auffassungen vom Sakralraum', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1165-1180.
663. W. Schmidt-Biggemann, 'Die politische Philosophie der Jesuiten – Bellarmin und Suárez als Beispiel', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 543-557.
664. S. Tutino, *Empire of souls. Robert Bellarmine and the christian commonwealth,* Oxford, Oxford University Press, 2010, 404 p.

Bernard, Charles André (1923-2001)

665. G. Cucci, 'Il contributo filosofico di Ch. A. Bernard', *Civiltà Cattolica* 160/1 (2009), 458-465.

666. A. Sodor, 'La antropología implícita en la teología spiritual y mística de Charles André Bernard S.I.', *Stromata* 65 (2009), 1-20.

Berse, Jasper (1515-1553)

667. J. Derix, 'De tijd van Casper Berse', in his *Brengers van de Boodschap. Geschiedenis van de katholieke missionering vanuit Nederland van VOC tot Vaticanum II,* Nijmegen, Valkhof Pers, 2009, 70-84.

Bettendorf, Johann Philipp (1625-1698)

668. M.E. Codina, 'La Crónica del P. Betendorf [sic]: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués', in M.M. Marzal & S. Negro (eds.), *Un reino en la Fronteralas misiones jesuitas en la América Colonial,* Lima, Abya-Yala, 2000, 229-242.

669. K.H. Arenz, *De l'Alzette à l'Amazonie. Jean-Philippe Bettendorf et les jésuites en Amazonie portuguaise (1661-1693),* n.p., Editions Universitaires Europeennes, 2010, 660 p.

Bévenot, Maurice (1897-1980)

670. J.G. Leachman, 'The friendship between father Maurice Bévenot, S.J., and Dom Gregory Dix, O.S.B.', *Sewanee Theological Review* 53 (2009), 13-26.

Bidermann, Jacob (1578-1639)

671. G. Hess, 'Die Kunst der Imagination. Jacob Bidermanns Epigramme im ikonographischen System der Gegenreformation' in his *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 49-72.

672. G. Hess, 'Spectator-Lector-Actor. Zum Publikum von Jacob Bidermanns Cenodoxus. Mit Materialen zum literarischen und sozialgeschichtlichen Kontext der Handschriften von Ursula Hess', in his *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 73-144.

673. G. Hess, 'Der Mord auf dem Papier oder: Herodes in Augsburg. Über Jacob Bidermanns vergessenes Epos

Herodias (1601/02)' in his *Der Tod des Seneca. Studien zur Kunst der Imagination in Texten und Bildern des 17. und 18. Jahrhunderts,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2009, 145-165.

Biolo, Salvino (1925-2005)

674. C. Pandolfi, 'Tra Agostino e Tommaso. Ricordo del P. Salvino Biolo, S.J. (1925-2005)', *Alpha Omega* 12 (2009), 275-310.

Blanco, José María (1878-1957)

675. M. de Asúa, 'Los artículos del P. José María Blanco S.I. en la revista Estudios sobre la evolución y las teorías antropológicas de Ameghino', *Stromata* 65 (2009), 313-335.

Bohomolec, Franciszek (1720-1784)

676. I. Kadulska, 'Pedagogika uśmiechnięta. Szkolne komedie Franciszka Bohomolca SJ wobec zadań epoki oświecenia', in A.P. Bieś & B. Topij-Stempińska (red.), *Pamięć wieków Kształtuje potomność. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ z okazji 70. urodzin,* Kraków, Ignatianum, 2010, 239-246.

Bonanni, Filippo (1658-1723)

677. A. Stolzenburg, 'Eine Zeichnung von Salvator Rosa und ein Klebeband mit Muschel- und Schneckenstudien des Jesuiten Filippo Bonanni: zwei Miszellen zur Sammlung des Prinzen Livio Odescalchi in Rom', in C. Hecht (ed.), *Beständig im Wandel: Innovationen, Verwandlungen, Konkretisierungen,* Berlin, Matthes & Seitz, 2009, 239-248.

Bonanni, Giuseppe (1685-1752)

678. C. Caracristi & J. Mayr, *Il missionario di Rumo: P. Giuseppe Bonanni S.J. (1685-1752) e le sue lettere,* Rumo (Trento), Tipografia Quaresima di Cles, 2009, 120 p.

Borja, Francisco de (1510-1572)

679. J. Pastor, *Borja. Espíritu universal. Breve biografía de San Francisco de Borja (1510-1572),* Bilbao, Mensajero, 2010, 334 p.

680. E. García Hernán, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del pontificado, 1571-1572,* Valencia, Organismo Público Valenciano de Investigación, 2000, 562 p.
681. E. García Hernán, 'Juana la Loca y Francisco de Borja', *Historia 16* 292 (2000), 48-59.
682. A. Milhou, 'El mesianismo joaquinita del círculo jesuita de Francisco de Borja (1548-1550)', in R. Busconi (ed.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600,* Milano, Viella, 2000, 109-116.
683. R. Raabe, 'El boceto y la información. Goya y las pinturas de San Francisco de Borja entre la imaginación y las fuentes textuales', *Archivo Español de Arte* 73 (2000), 361-373.
684. E. García Hernán, 'Pedro Calderón de la Barca y Francisco de Borja en el Barroco', in J. Alcalá-Zamora a.o. (eds.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco,* I, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, 719-746.
685. E. García Hernán, 'Algunos aspectos de la biografía de san Francisco de Borja', in E. Calldo Estela (ed.), *Valencianos en la historia de la Iglesia II,* Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2008, 11-135.
686. I. Cacho, 'Francisco de Borja, General de la Compañía de Jesús', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 2009,* 255-300.
687. J.L. Orella Unzué, 'Los Borgia: De César Borgia a Francisco de Borja', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 2009,* 203-246.
688. R. García Mahíques, 'Retórica visual en torno a San Francisco de Borja en el Palacio Ducal de Gandía: la Galería Dorada', in I. Arellano & A. Martínez Pereira (eds.), *Emblemática y religión en la península ibérica (Siglo de Oro),* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2010, 173-207.
689. E. García Hernán, 'Francisco de Borja, diplomático y Jesuita. Consecuencias de su misión en 1571-1572', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 275-320.

690. J.R. Zubiaur, 'Francisco de Borja en el País Vasco, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 2009,* 247-254.
691. P.M. Lamet, 'La espiritualidad de San Francisco de Borja', *Razón y fe* 262 (2010), 351-360.
692. W. Soto Artuñedo, 'Francisco de Borja y Andalucía', *Proyección. Teología y Mundo Actual* 58 (2010), 241-270.
693. *Estampes de santedad. Sant Francec de Borja i els sants espanyols del seu temps/Estampas de santidad. San Francisco de Borja y los santos españoles de su tiempo,* Valencia, Museu de la Ciutat/Museo de la Ciudad, 2010, 172 p.

Boŝcović, Rudjer Josip (1711-1787)
694. G. Boistel , 'Deux documents inédits des pères jésuites R. J. Boscovich et Esprit Pezenas sur les longitudes en mer', *Revue d'histoire des sciences* 54 (2001), 383-397.
695. H. Ullmaier & J. Smolka, 'Boscovichs Naturphilosophie und ihre Rezeption in den Böhmischen Ländern', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 745-773.

Bouillard, Henri (1908-1981)
696. M. Castro, 'Henri Bouillard et les théologies contemporaines', *Gregorianum* 91 (2010), 460-477.
697. K.H. Neufeld, 'Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen. Der Beitrag Henri Bouillards', *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), 153-164.

Bouvet, Joachim (1656-1730)
698. H. Qi, 'Between the Kangxi Emperor (r. 1662-1722) and Leibniz – Joachim Bouvet's (1656-1730) accommodation policy and the study of the Yijing', in S. Kawamura & C. Veliath (eds.), *Beyond borders: A global perspective of Jesuit mission history,*Tokyo, Sophia University Press, 2009, 172-181.

Bovio, Carlo (1614-1705)
699. J. Kandler, 'Rite de Passage. Observations on liminality and transformation in Carlo Bovio's Ignatius Insignium, Epigrammatum et Elogiorum Centuriis expressus', in P.F. Campa & P.M. Daly (eds.), *Emblematic images*

and religious texts. Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J., Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2010, 29-46.

Braun, Joseph (1857-1947)
700. S. Appuhn-Radtke, 'Ordensapologetik als Movens positivistischer Erkenntnis. Joseph Braun S.J. und die Barockforschung', *AHSI* 79 (2010), 229-320.

Bruijn, Frans de (1832-1890); Bruijn, Joseph de (1830-1894)
701. W.A.M. de Bruijn, 'De Arnhemse jezuïeten De Bruijn', *Arnhem de Genoeglijkste* 28 (2008), 152-155.

Buck, Victor De (1817-1876)
702. B. Joassart, 'Autour du De phialis rubricatis de Victor De Buck', *Analecta Bollandiana* 127 (2009), 382-398.

Burriel, Andrés Marcos (1719-1762)
703. M.d.R. Hernando Sobrino, 'El Padre Andrés Marcos Burriel y la procedencia de CIL II 2323 Y CIL II 2324', *Gerión* 25 (2007), 489-500.

Cacella, Estêvão (1585-1630)
704. L.M. Baillie, 'Father Estevao Cacella's report on Bhutan in 1627', *Journal of Bhutan Studies* 1 (2007), 1-35.

Calleja, Diego de (1638-1725)
705. M. Parker, 'Sor Juana's Villancicos to St. Catherine: the Calleja connection', *Hispania* 87 (2004), 657-664.

Campbell-Johnston, Michael (1931-)
706. M. Campbell-Johnston, *Just faith: A Jesuit striving for social justice,* Oxford, Way Books, 2010, 108 p.

Campion, Edmund (1539-1581)
707. R.E. Scully, 'The battle of the books: Polemical and martyrological writings of Campion, Persons, and other English Catholics', in V. Chieffo Raguin & C. Coch (eds.), *Catholic collecting. Catholic reflection 1538-1850. Objects as a measure of reflection on a Catholic past and the construction of Recusant identity in England and*

America, Worcester MA, Trustees of the College of the Holy Cross, 2006, 139-150.
708. P. Davidson, 'The flaming heart of St. Edmund Campion', in P.F. Campa & P.M. Daly (eds.), *Emblematic images & religious texts. Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J.,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2010, 47-50.

Canisius, Peter (1521-1597)
See also 769.

709. P. Emonet, 'Pierre Canisius (1521-1597). Influence extraordinaire d'un jésuite ordinaire', *Christus* 56 (2009), 231-240.
710. J. Oswald & B. Meier, *Petrus Canisius – 450 Jahre Domprediger in Augsburg: Dompredigten im November 2009,* Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2009, 27 p.
711. P. Begheyn, 'Een brief van Derick Kanis aan Peter Kanijs uit 1549', *Jaarboek Numaga* 77 (2010), 27-33.
712. P. Begheyn, 'Petr Canisius: mystik a manažer – otec zakladatel Svatoklementinské v Praze' [Peter Canisius: mystic and manager – founder of the Collegium Clementinum in Prague], in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, p. 193-205.
713. P. Cemus, 'Petrus Canisius et Bohemia', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1452-1461.
714. M. Delgado, 'Peter Canisius als Seelsorger in Freiburg' Oder: Drei Modernisierungschübe Ende des 16. Jahrhunderts', *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 104 (2010), 289-306.
715. J. Jacoby, 'Amendments: Two drawings for prints by Philips Galle', *Delineavit et Sculpsit* 33 (2010), 2-24.
716. H.M. Pabel, 'Peter Canisius and the "truly Catholic" Augustine', *Theological Studies* 71 (2010), 903-925.
717. K. Schatz, 'In Auseinandersetzung mit Hussitismus und Luthertum – Petrus Canisius und der Laienkelch', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 207-213.

Cara, Cesare Antonio de (1835-1905)

718. D. Santamaria, 'Il gesuita Cesare Antonio De Cara e l'indoeuropeistica del decennio 1880', in N. Gasbarro (ed.), *Le lingue dei missionari,* Roma, Bulzoni, 2009, 161-244.

Carrara, Ubertino (1642-1716)

719. F. Schaffenrath, 'Ubertino Carrara und Tomasso Stigliani. Lateinische und italienische Columbus-Epik im Vergleich', in M. Föcking & G.M. Müller (eds.), *Abgrenzung und Synthese. Lateinische Dichtung und volkssprachliche Traditionen in Renaissance und Barock,* Heidelberg, Universiteitsverlag Winter, 2007, 71-85.

Casalicchio, Carlo (1624-1700)

720. A. Scasso, 'Spigolature giuridiche in Carlo Casalicchio, S.J.', *Angelicum* 86 (2009), 931-937.

Castiglione, Giuseppe (1688-1766)

721. S. Naquin, 'Giuseppe Castiglione/Lang Shining: A review essay', *T'oung Pao* 95 (2009), 393-412.
722. Y. Ma, 'Qing dai gong ting hua ma yu hui de zhuan huan yu yi yi: Cong Lang Shining de "Bai jun tu" tan qi' [The transformation and meanings of the iconography of horse paintings in the Qing Court – beginning with Giuseppe Castiglione's One Hundred Horses], *Gugong xueshu jikan* [The National Palace Museum Research Quarterly], 27/3 (Spring 2010), 103-138.

Cavallero, Lucas (1661-1711)

723. A. Menacho, 'Padre Lucas Cavallero (En el tercer centenario de la fundación de Concepción), *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 15 (2009), 61-80.

Cepari, Virgilio (1564-1630)

724. G. Jori (ed.), 'Virgilio Cepari', in *Mystici italiani dell'età moderna,* Torino, Einaudi, 2007, 297-308.

Cerda, Juan Luis de la (1558-1643)

725. B. Berniz Alegre, 'La definición léxica en el comentario de Juan Luis de la Cerda a "Las Bucólicas de Virgilio"', *Interlingüística* 17 (2006), 183-191.

726. M.D. Martínez-Gavilán, 'Las fuentes del "De institutione grammatica" del P. de la Cerda; racionalismo sanctiano y pedagogía jesuítica en el arte de Nebrija reformado', in *España y Portugal en la tradición gramatical,* Leon, Centro de Estudios Metodológicos e Interdisciplinares, 2008, 199-238.

Certeau, Michel de (1925-1986)

727. A.G. Freijomil, 'La historia como alegoría de la fábula Michel de Certeau y la construcción de una fable mystique', *Thélème: Revista complutense de estudios franceses* 23 (2008), 53-66.
728. C. Padvalskis, 'Michel de Certeau, recorrido por sus múltiples pertenencias', *Revista Teología* 47 (2010), 189-207.
729. G. Ward, 'De Certeau and an enquiry into believing', in L. Boeve & C. Brabant (eds.), *Between philosophy and theology. Contemporary interpretations of christianity,* Farnham, Ashgate, 2010, 73-85.

Chambre, Henri (1908-1994)

730. *Le Père Henri Chambre jésuite (1908-1994). Résistant, savant, spiritual,* Paris, Mediasèvres, 2009, 159 p.

Cheikho, Louis (1859-1927)

731. D. Selim, 'Le Père Louis Cheikho SJ. A l'occasion du 150ᵉ anniversaire de sa naissance. Pionnier de la Renaissance arabe litteraire et scientifique' [in Arabic], *Al-Machriq* 84 (2010), 7-11.

Christelius, Bartholomäus (1624-1700)

732. D. Breuer, 'Der Zodiacus Laetofatalis des Bartholomäus Christelius SJ und die jesuitische Meditationsliteratur', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 793-803.

Clavijero, Francisco Javier (1731-1787)

See also 928.

733. S. Tedeschi, *La riscoperta dell'America: l'opera storica di Francisco Javier Clavigero e dei gesuiti messicani in Italia,* Roma, Aracne editrice, 2006, 159 p.

Clavius, Christoph (1538-1612)

734. P. Engelfriet, 'The pleasure-garden of myriad forms. Some reflections on the Chinese translation of Euclid (1607)', in L. Saraiva (ed.), *History of mathematics, Portugal and East Asia // História das ciências matemáticas, Portugal e o Oriente,* Macau, Fundação Oriente, 2000, 181-218.

Colomés, Juan Bautista (1740-1807)

735. M.J. Bono Guardiola, 'Una sátira filosófica: 'Les Philosophes a l'encan' del P. Juan Bautista Colomés', *Revista de historia moderna* 18 (2000), 411-430.

Consolmagno, Guy (1952-)

736. G. Biccini, '20112? Non è mica la fina del mondo. A colloquio con l'astronomo gesuita Guy Consolmagno sulle interpretazioni della stella di Betlemme e sulle predizioni del futuro', *La Civiltà Cattolica* 161 (2010), 450-456.

Cruz, Luís da (1543-1604)

737. A. Aires Nascimento, 'Doutrina clássica e espectáculo teatral: evocação de Luís da Cruz, S.J.', in A. Aires Nascimento & Manuel de Sousa Barbosa (eds.), *Luís da Cruz, S.J., e o teatro jesuítico nos seus primórdios,* Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2005, 7-18.

Curle, Hippolyte (1591-1638)

738. J.E. Vercruysse, 'A Scottish Jesuit from Antwerp: Hippolytus Curle', *The Innes Review* 61 (2010), 137-149.
739. J. Vercruysse, 'Twee Schotse jezuïeten verborgen in Sint-Andries', in: *Sint-Andries 2000,* Nieuwsbrief, 1e Trimester 2010, 5-7.

Curle, James (1589-1615), and Curle, Hippolyte (1591-1638)

740. J. Vercruysse, 'Twee Schotse jezuïeten verborgen in Sint-Andries', in: *Sint-Andries 2000,* Nieuwsbrief, 1e Trimester 2010, 5-7.

Dahlmann, Joseph (1861-1930)

741. K. Schatz, '"Japan helfen, sich auf eine Stufe mit den Völkern des Westens zu erheben". P. Joseph Dahlmann

und die Anfänge der Sophia-Universität (1908-1914)', in M. Delgado & H. Waldenfels, *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche*, Fribourg, Academic Press/ Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 566-586.

Dainville, François de (1909-1971)

742. M. Hermans, 'L'usage du Bref discours (1608) dans La naissance de l'humanisme moderne: analyse et raisons d'un abandon', in C. Bousquet-Bressolier, *François de Dainville S.J. (1909-1971), pionnier de l'histoire de la cartographie et de l'éducation,* Paris, École des chartes, 2004, 101-119.

Daniélou, Jean (1905-1974)

743. A. Nichols, 'The theology of Jean Daniélou: epochs, correspondences, and the orders of the real', *New Blackfriars* 91 (2010), 46-65.

David, Jan (1546-1613)

See also 748.

744. J. Mylryan, 'A parochial twist on a secular proverb: Occasio's bald pate and the 'opportunity' to be good in Joannes David's Typus Occasionis and Occasio arrepta', *Emblematica* 16 (2008), 133-150.

Dechales, Claude François Milliet (1621-1678)

745. A.E. Shapiro, 'Images: Real and virtual, projected and perceived, from Kepler to Dechales', *Early Science and Medicine* 13 (2008), 270-312.

Delp, Alfred (1907-1945)

746. R. Albert a.o. (eds.), *Alfred-Delp-Jahrbuch,* 4 (2010), Berlin, Lit, 2010, 138 p.

Delrio, Martin (1551-1608)

747. J. Machielsen, 'How (not) to get published: The Plantin press in the early 1590s', *Dutch Crossing* 34 (2010), 99-114.

748. D. Vanysacker, 'Un point de vue de juriste, de théologien ou plutôt de jésuite au service de la Contre-Réforme? L'attitude de Martín Antonio Delrío (1551-1608)

et Joannes David (1541-1613) envers la sorcellerie et *le mal parmi nous'*, in D. Vanysacker a.o. (eds.), *The quintessence of lives. Intellectual biographies in the Low Countries presented to Jan Roegiers,* Turnhout, Brepols, 2010, 63-81.

Desideri, Ippolito (1684-1733)

749. E.G. Bargiacchi, 'Il contributo di Ippolito Desideri alla conoscenza geografica', *L'Universo* 84 (2005), 788-807.
750. E.G. Bargiaccchi, *Ippolito Desideri S.J. alla scoperta del Tibet e del buddhismo,* Pistoia, Edizioni Brigata del Leoncino, 2006, 126 p.
751. E.G. Bargiacchi, *A bridge across two cultures: Ippolito Desideri, S.J. (1684-1733): A brief biography,* Florence, Instituto Geografico Militare, 2008, 62 p.

Díaz del Ribero, Francisco (1592-1670)

752. J.J. López-Guzmán Muñoz, 'Arquitectura barroca y jesuitismo. Díaz del Ribero y el retablo mayor de la antigua iglesia de San Pablo de Granada', *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* 38 (2007), 100-115.

Dillard, Victor (1897-1945)

753. P. Verrier, *Le P. Victor Dillard, jésuite, Blois 25 décembre 1897-Dachau 12 janvier 1945. L'un des Cinquante,* Magny-les-Hameaux, Soceval Éditions, 2005, 239 p.

Dolu, Charles François (1651-1740)

754. A. Gopnik, 'Could David Hume have known about buddhism? Charles Francois Dolu, the Royal College of La Flèche, and the global Jesuit intellectual network', *Hume Studies* 35 (2009), 5-28.

Drexel, Jeremias (1581-1638)

755. A.R. Young, 'English translations of the works of Jeremias Drexel, 1632-1700', in P.F. Campa & P.M. Daly (eds.), *Emblematic images & religious texts. Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J.,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2010, 183-201.

Drinan, Bob (1920-2007)

756. R.A. Schroth, *Bob Drinan. The controversial life of the first Catholic priest elected to congress,* New York, Fordham University Press, 2011, 300 p.

Dulles, Avery (1918-2008)

757. P.W. Carey, 'Cardinal Avery Dulles, S.J., among the theologians: a memorial reflection', *Theological Studies* 71 (2010), 773-791.
758. R.C. Christie, 'Avery Dulles on the engagement of Catholicism with American culture', *The Catholic Theological Society of America-Proceeding of the 56th annual convention,* 2010, 97-98.
759. C. Lutz, *Theologie in der Kirche. Eine Untersuchung der methodologischen Grundlagen der Theologie und des Verständnisses der Katholizität der Kirche bei Avery Kardinal Dulles und bei Leo Kardinal Scheffczyk,* Frankfurt am Main, Lang, 2010, 340 p.

Dupuis, Jacques (1923-2004)

760. R.W. Nutt, 'An office in search of its ontology. Mediation and trinitarian christology in Jacques Dupuis' theology of religious pluralism', *Louvain Studies* 32 (2007), 383-407.
761. A. Löffler, *Religionstheologie auf dem Prüfstand: Jacques Dupuis im Dialog mit dem Zen-Meister Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama,* Würzburg, echter, 2010, 298 p.

Elia, Pasquale d' (1890-1963)

762. R. Malek, 'The legacy of Pasquale d'Elia, S.J. (1890-1963): Mission historian and sinologist", *Sino-Western Cultural Relations Journal* 32 (2010), 18-62.

Ellacuría, Ignacio (1930-1989)

763. M.E. Lee, *Bearing the weight of salvation. The soteriology of Ignacio Ellacuría,* New York, The Crossroad Publishing Company, 2009, 237 p.
764. J.M. Ashley, 'A contemplative under the standard of Christ: Ignacio Ellacuría's interpretation of Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises', Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* 10 (2010), 192-204.

765. A. Rosillo Martínez, 'Los derechos humanos en la teología de Ignacio Ellacuría', *Revista Latinoamericana de teología* 27 (2010), 41-68.
766. J. Sobrino, '"El Ellacuría olvidado". Lo que no se puede dilapidar', *Revista Latinoamericana de teología* 27 (2010), 69-96.

Fausti, Giovanni (1899-1946)
767. M. Imperatori, 'P. Giovanni Fausti sj: un illuminato e pioneristico discernimento sull'Islam a partire dall'Albania', *Islamochristiana* 34 (2008), 87-109.

Favre, Pierre (1506-1546)
See also 37.

768. D. Bertrand, 'Amitié fraternelle et discernement spiritual chez Pierre Favre', in *L'amitié spirituelle,* Paris, Médiasèvres, 2006, 59-78.
769. P. Begheyn, 'Pierre Favre as director of the Spiritual Exercises: The case of Peter Canisius', in: Thomas M. McCoog (ed.), *Ite Inflammate Omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Historical Institute, 2010, 71-84.
770. D. Bertrand, 'La béatification de Pierre Favre', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 457-475.

Fernández Diaz-Nava, Adolfo (1922-2009)
771. M.I. Prieto, 'Jesuita, compañero y amigo: un téologo en el trabajo social. Homenaje al P. Adolfo Fernández Díaz-Nava, S.J. (1922-2009)', *Miscelánea Comillas* 68 (2010), 43-44.

Fessard, Gaston (1897-1978)
772. F. Louzeau, 'Gaston Fessard et Henri de Lubac: leur différend sur la question du communisme et du progressisme chrétien (1945-1950)', *Revue des sciences religieuses* 84 (2010), 517-543.

Florencia, Jerónimo de (1565-1633)

773. A. Bernat Vistarini & J.T. Cull, 'Pues si miramos ese escudo imperial: imbricación de palabra e imagen en el sermón de Jerónimo de Florencia (S.J.) para las exequias funerales en honor de la emperatriz María de Austria', in I. Arellano & A. Martínez Pereira (eds.), *Emblemática y religión en la península ibérica (Siglo de Oro,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2010, 101-126.

Fomperosa y Quintana, Pedro (1639-1689)

774. M.E. Ramos Fernández, 'Condena y absolución a la comedia barroca: el caso del jesuita Pedro Fomperosa y Quintana', *Miscelánea Comillas* 67 (2009), 397-413.

Fonseca, João da (1632-1701)

775. J.C.G. Serafim, 'A ideia da Quotidio Morior nas Artes Moriendi jesuítas na Idade Moderna – a Satisfaçam de Agravos do Padre João da Fonseca, S.J.', *Via Spiritus* 15 (2008), 35-52.

Funes, Martín de (1560-1611)

776. G. Piras, 'El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de indios en los años 1568-1608 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución', in L. Laurencich-Minelli & P. Numhauser Bar-Magen (eds.), *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú 1567-1667,* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004, 115-125.

Furtado, Francisco (1587-1653)

777. Q. Han, 'F. Furtado (1587-1653) S.J. and his Chinese translation of Aristotle's cosmology', in L. Saraiva (ed.), *History of mathematics, Portugal and East Asia/História das ciências matemáticas, Portugal e o Oriente,* Macau, Fundação Oriente, 2000, 169-179.

Gabaldón, Antonio (1748-1815)

778. C. Barbolani, 'Un jesuita expulso traductor de Monti y de Alfieri. Una aproximación a Antonio Gabaldón', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico*

en la Europa del siglo XVIII, Madrid, Iberoamericana/ Frankfurt, Vervuert, 2001, 169-188.

Gagliardi, Achille (1537-1607)

779. G. Jori (ed.), 'Isabella Cristina Berinzaga e Achille Gagliardi', and 'Achille Gagliardi', in *Mystici italiani dell'età moderna,* Torino, Einaudi, 2007, 37-52, 265-277.
780. S. Mostaccio, 'Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi Spirituali. Il caso Gagliardi/Berinzaga', in G. Filoramo & G. Zarri (eds.), *Storia della direzione spirituale, Vol. 3. L'età moderna,* Brescia, Morcelliana, 2008, 311-329.

Ganne, Pierre (1904-1979)

781. *Pierre Ganne s.j. (1904-1979); La théologie chétienne, pédagogie de la liberté.* Paris, Médiasèvres, 2009, 106 p.

Garasse, François (1585-1636)

782. S. Corbeil, 'Théophile agonique: le cachot du libertin, la cellule de l'écrivain', *Tangence 66* (2001), 36-47.
783. M. Bombart, 'Un antijésuitisme "littéraire"? La polémique contre François Garasse', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 179-196.

Garau, Francisco (1640-1701)

784. A. Bernat Vistarini & J.T. Cull, 'Reason of state and heresy in the works of Franciso Garau', in P.F. Campa & P.M. Daly (eds.), *Emblematic images and religious texts. Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J.,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2010, 229-251.

Giannettasio, Nicolò Partenio (1648-1715)

785. C. Schindler, 'Nicolò Partenio Giannettasios Nauticorum Libri VIII: Ein neulateinisches Lehrgedicht des 17. Jahrhunderts', *Neulateinisches Jahrbuch* 3 (2001), 145-176.
786. F. Schaffenrath, 'Ein angekündigtes Columbus-Epos im Xaverius viator. Niccolò Giannettasios Verweise auf frühere und kommende Werke', *Antike und Abendland* 53 (2007), 178-189.

Gnecchi Soldi, Organtino (1532-1609)

787. S. Carminati, *Urugan Batèrèn. Organtino Gnecchi Soldi, sacerdote jesuita. "Apostolo di Miyako e secondo padre della cristianità giapponese"*, Milano, Ferroedizioni, 2009, 231 p.

Góis, Bento de (1562-1607)

788. J. Álvares, 'Bento de Góis em demanda do Cataio', *Brotéria* 171 (2010), 81-91.

González de Santalla, Tirso (1624-1705)

789. E. Colombo, 'La Compagnia di Gesù e l'evangelizzazione dei musulmani nella Spagna: del Seicento il caso González', *Revue Mabillon* 81 (2009), 203-227.

González Faus, José Ignacio (1933-)

790. J.R. Viguri Axpe, *Cauces de misericordia. Epistemología teológica de José Ignacio González Faus*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2009, 284 p.

Goudanus, Nicolaus Florisz (1517-1565)

791. P. Begheyn, 'Nicolaus Goudanus (1517-1565), een Goudse jezuïet', *Tidinge van die Goude* 28 (2010), 154-157.

Gracián, Baltasar (1601-1658)

792. F. Perugini, 'La biblioteca emblemática de Baltasar Gracián', in A. Egido a.o. (eds.), *Baltasar Gracián IV Centenario (1601-2001)*, I, Huesca/Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses [a.o.], 2003, 327-352.
793. J.M. Ayala Martínez, 'La moral ingeniosa de Baltasar Gracián', *Thémata: Revista de filosofía* 37 (2006), 131-138.
794. P. Manning, 'La emblemática jesuítica en El Criticón', *Humanista* 9 (2007), 218-240.
795. A. Pérez Lasheras, 'La literature española en la Agudeza de Gracián', *Bulletin Hispanique* 109 (2007), 545-587.
796. J.F. García Casanova, 'La racionalidad hermenéutica del barroco Graciano', in P. Peñalver & J.L. Villacañas (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 199-219.

797. M.A. Puga, 'Baltasar Gracián, un senequista universal', *Estudios. Revista cuatrimestrial Orden de la Merced* 67 (2010), 53-79.
798. J.D. Zuloaga Daza, 'El problema del maquiavelismo en la obra de Baltasar Gracián', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 37 (2010), 145-171.

Gruber, Gabriel (1740-1805)

799. M. Inglot, 'Jezuita w otoczeniu carskim. Ojciec Gabriel Gruber i czar Paweł I', in *U schiłku tysiąclecia. Księga pamiątkowa z okazji sześćdziesię ciolecia urodzin Profesora Marcelego Kosmana,* Poznań, Forum Naukowe, 2001, 103-117.

Grzebień, Ludwik (1939-)

800. A.P. Bieś, 'Bibliografia prac księdza profesora Ludwika Grzebienia SJ za lata 1962-2009', in A.P. Bieś & B. Topij-Stempińska (red.), *Pamięć wieków Kształtuje potomność. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ z okazji 70. urodzin,* Kraków, Ignatianum, 2010, 33-74.
801. I. Stasiewicz-Jasiukowa, 'Portret słowem i pędzlem kreślony księdza rektora Ludwika Grzebienia SJ – współpracownika polskiej akademii nauk', in A.P. Bieś & B. Topij-Stempińska (red.), *Pamięć wieków Kształtuje potomność. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ z okazji 70. urodzin,* Kraków, Ignatianum, 2010, 23-32.
802. R. Terlecki, 'Pasja historyka. Ojca Ludwika Grzebienia życie i praca', in A.P. Bieś & B. Topij-Stempińska (red.), *Pamięć wieków Kształtuje potomność. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ z okazji 70. urodzin,* Kraków, Ignatianum, 2010, 17-22.

Guerra, Joaquim (1908-1993)

803. H. Duarte-Ramos, 'Introdução à obra linguística do Padre Joaquim Guerra S.J.', *Brotéria* 167 (2008), 67-86.

Gumppenberg, Wilhelm (1609-1675)

804. F. Flückiger & O. Christin, 'Rendre visible la frontière confessionnelle. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gump-

penberg', in V. Castagnet a.o. (eds.), *Les affrontements religieux en Europe (XVIe-XVIIe siècle),* Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2008, 33-44.

Haight, Roger (1936-)

805. S. Vitiello, 'La spirito-cristologia di Roger Haight: un modello in questione', *Antonianum* 85 (2010), 97-132.

Havestadt, Bernhard (1714-1781)

806. J. Meier, 'P. Bernhard Havestadt (1714-1781), ein Kölner Jesuit als Missionar und Sprachwissenschaftler bei den Mapuche in Chile', in M. Delgado & H. Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ,* Fribourg, Academic Press/Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 545-550.

Henschen, Govert (1601-1681)

807. B. Joassart, 'Henschen et Papebroch en Allemagne en 1660', *Analecta Bollandiana* 127 (2009), 108-165.
808. B. Joassart, 'Henschen et Papebroch à Pavie, Milan et Turin en 1662', *Analecta Bollandiana* 128 (2010), 173-208.

Hervás y Panduro, Lorenzo (1735-1809)

809. G. Haßler, 'Teoría lingüística y antropología en las obras de Lorenzo Hervás y Panduro', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2001, 379-399.

Hopkins, Gerard Manley (1844-1889)

810. R.E. Doud, 'Nature's bonfire, million-fueled: The poetic cosmologies of G. M. Hopkins and A. N. Whitehead', *Horizons* 36 (2009), 79-98.
811. J. Liu, 'Catholic predilections in the poetics of Gerard Manley Hopkins and Seamus Heaney', *Religion and the Arts* 14 (2010), 267-296.

Horváth, Johann Baptist (1732-1799)

812. P. Volek, 'Gottesbeweise von Johann Baptist Horváth SJ (1732-1799)', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica*

1556-2006, Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 589-601.

Hugo, Herman (1588-1629)

813. A. Raspa, 'Arwaker, Hugo's Pia Desideria and protestant poetics', *Renaissance and Reformation* 24 (2000), 63-74.
814. F. Dietz, 'Through children's eyes: the eighteenth-century revival of the Pia desideria in a Dutch children's book', *Emblematica* 17 (2009), 191-212.
815. F. Dietz a.o., 'Rooms-katholieke Pia desideria-bewerkingen in internationaal perspectief', *Internationale neerlandistiek* 47/3 (2009), 31-49.
816. F. Dietz, 'Gedrukte boeken, met de pen gelezen. Sporen van leesinterpretaties in de religieuze manuscriptcultuur', *De Zeventiende Eeuw* 26 (2010), 152-171.

Hurtado, Alberto (1901-1952)

817. J. Castellón, *Alberto Hurtado s.j. Les fondations du Royaume,* Bruxelles, Éditions Lessius, 2000, 149 p.
818. F. Parra, 'Teologia del Cuerpo Mistico, Comunión de los Santos y pensamiento social en san Alberto Hurtado. La influencia de Émile Mersch y Karl Adam', *Teologia y vida* 50 (2009), 797-835.
819. N. Peña Antil, 'Alberto Hurtado: Formador de jóvenes, *Cuadernos de Espiritualidad* 175 (2009), 27-40.
820. M. Clavero, 'Impacto y consecuencias del viaje a los Estados Unidos de 1945 en el ministerio de san Alberto Hurtado', *Teología y vida* 51 (2010), 555-583.
821. S. Fernández, 'Del criterio del postulador al criterio del historiador. Reordenamiento del archivo de San Alberto Hurtado (1901-1952)', *Sanctorum* 7 (2010), 187-200.
822. S. Fernández Eyzaguirre, 'El fundamento teológico del compromiso social de san Alberto Hurtado', *Gregorianum* 91 (2010), 272-299.
823. S. Fernández, 'Los primeros conflictos del padre Hurtado', *Teología y vida* 51 (2010), 609-626.
824. C. Hodge, 'Teologia del Cuerpo Místico, antropologia y moral social en san Alberto Hurtado. La influencia de Columba Marmión', *Teología y vida* 51 (2010), 585-608.
825. F. Jiménez, 'El lugar de la Iglesia en el mundo moderno. Una mirada cronológica a las vocaciones sacerdotales,

los laicos y los pobres en el ministerio de San Alberto Hurtado, S.J.', *Teología y vida* 51 (2010), 521-554.

Iparraguirre, Ignacio (1911-1973)

826. M. Costa, 'Ignacio Iparraguirre S.J. davanti agli Exercizi Spirituali', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 27-44.

Iturralde, Gustavo (1933-1974)

827. X. Albó, 'Gustavo Iturralde y su equipo Jesuita en Tiwanaku y Machaqa (1968-1974)', *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 14 (2008), 175-206.

Julián, Antonio (1722-1790)

828. B. Schlegelberger, 'Antonio Julián y su descripción de las culturas autóctonas', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2001, 581-596.

Karrer, Otto (1888-1976), Jesuit until 1923

829. M. Lochbrunner, 'Otto Karrer und Hans Urs von Balthasar', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 448-479.

Kircher, Athanasius (1601-1680)

830. O. Breidbach, 'Repräsentation des Wissens bei Athanasius Kircher', in H. Schramm a.o. (eds.), *Kunstkammer, Laboratorium, Bühne. Schauplätze des Wissens im 17. Jahrhundert,* Berlin, De Gruyter, 2003, 283-302.
831. O. Breidbach, 'On the representation of knowledge in Athanasius Kircher', in H. Schramm a.o. (eds.), *Collection – Laboratory – Theater. Scenes of knowledge in the 17th century,* Berlin, De Gruyter, 2005, 283-302.
832. F.G. Kiss, 'Athanasius Kircher magyarországi kapcsolatai' [Les relations hongroises de Athanasius Kircher], *Irodalomtörténeti Közlemények* 109 (2005), 436-468.

833. J.C. Margolin, 'Histoire, nature, prodiges et religion chez Athanase Kircher, d'après la Diatribè de prodigiosis crucibus (Rome, 1661)', in F. Forner a.o. (eds.), *Margarita amicorum. Studi di cultura europea per Agostino Sottili (v. 2),* Milano, Vita e Pensiero, 2005, 664-694.
834. M. Di Bartolo, '"Ana-eikonia". L'*Ars Analogica* di A. Kircher e il problema della connessione sistematica tra immagine e conoscenza', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universali,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 117-153.
835. A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 249 p.
836. O. Breidbach, 'Rappresentazioni del sapere. Un confronto delle forme di rappresentazione della scienza universale barocca (Athanasius Kircher) con quelle della modernità', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 39-57.
837. G.F. Frigo, 'Il ruolo della sapienza egizia nella rappresentazione del sapere di Athanasius Kircher', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 91-105.
838. N. Gasbarro, 'Il mondo sociale di Athanasius Kircher. *L'ars magna sciendi* di un missionario in poltrona', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 223-249.
839. F. Luisetti, 'Le macchinazioni di Athanasius Kircher', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 197-221.
840. W. Neuser, 'Analogia, metafora e simbolo in Athanasius Kircher. Scienza universale e saperi particolari', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 109-115.
841. T. Pangrazi, 'Il *Musicus viator* di Athanasius Kircher: una lettura dei frontispizi della *Musurgia Universalis*', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kir-*

cher, l'idea di scienza universale, Milano, Mimesis edizioni, 2007, 177-194.

842. W. Schmidt-Biggemann, 'Cattolicesimo e cabala. L'esempio di Athanasius Kircher (1602-1680)', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 59-89.

843. A. van der Schoot, '*Ad musicus et harmonicas proportiones.* Kircher e gli universalisti a lui contemporanei', in A. Bertinetto & F. Vercellone (eds.), *Athanasius Kircher, l'idea di scienza universale,* Milano, Mimesis edizioni, 2007, 157-175.

844. J.M. Blas de Roblès, *Là où les tigres sont chez eux,* Paris, Zulma, 2008, 774 p.

845. J.C. Margolin, 'Histoire, nature, prodiges et religion chez Athanase Kircher, d'après la Diatribè de prodigiosis crucibus (Rome, 1661)', in J. Dupèbe a.o. (red.), *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard,* Genève, Librairie Droz, 2008, 87-109.

846. G. Totaro (ed.), *L'autobiographie d'Athanasius Kircher: l'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'oeuvre,* Bern, Peter Lang, 2009, 430 p.

847. C. Brocchieri & F.Ponzi (ed.), *Athanasius Kircher e il suo teatro di natura ed arte,* Roma, Camera di Commercio di Roma, 2009, 83 p.

848. P. Begheyn, 'Athanasius Kircher sj (1602-1680) en zijn contacten in Nederland', in J. van Gennip & M.A.T. Willemsen (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap,* Hilversum, Uitgeverij Verloren 2010, 84-93.

849. L. Burkart, 'Zwischen neuer Wissenschaft und katholischer Restauration. Athanasius Kircher in Rom (1633-1680)', in K. von Greyerz & M. Pavlović, *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2010, 237-256.

850. J. Smolka & R. Zandbergen, 'Athanasius Kircher und seine ersten Prager Korrespondenten', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 677-705.

851. J.M. Blas de Roblès, *Waar de tijgers thuis zijn,* Amsterdam, Ailantus, 2010, 663 p.

Kleklar, Jan (1639-1703)

852. M. Sládek, 'Na okraj postily Jana Kleklara SJ' [Zu einer Predigtsammlung von Jan Kleklar SJ], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 869-875.

Kolfschoten, Stan (1899-1960)

853. F. Kurris, 'Een bouwpastoor in oorlogstijd, pastoor Kolfschoten S.J.', *Nijmeegs Katern* 24/2 (2010), 9-12.

Kolvenbach, Peter-Hans (1928-)

854. S. Madrigal Terrazas, 'Sacerdocio para la misión según espíritu y letra del P. Kolvenbach', *Razón y fe* 261 (2010), 171-188.

Koníaš, Antonín (1691-1760)

855. M. Svatoš, 'Les usages du livre religieux chez le missionnaire jésuite Antonín Koníaš. Théorie et pratique', in M.E. Ducreux & M. Svatoš, *Libri prohibiti. La censure dans l'espace habsbourgeois, 1650-1850,* Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2005, 181-202.

Kresa, Jakub (1648-1715)

856. P. Štěpánek, 'El jesuita checo Jakub Kresa, colaborador de Teodoro Ardemans en la construcción de la Basílica del Pilar', *Boletín Museo e Instituto Camón Aznar de Ibercaja* 104 (2009), 525-532.

Lafitau, François-Joseph (1681-1746)

857. J. Boch, 'L'Occident au miroir des sauvages: figures du païen chez Fontenelle et Lafitau', *Tangence* 72 (2003), 75-91.

Laínez, Diego (1512-1565)

858. J. Goti Ordeñana, 'Diego Lainez, S.I.', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 2009,* 317-372.

Lamormaini, Wilhelm (1570-1648)

859. J. Wrba, 'Die Rolle Wilhelm Lamormainis SJ in der Geschichte Böhmens im 17. Jahrhundert', in P. Cemus

(ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 277-291.

Landsheere, Willem de (1605-1666)

860. E. Ligtenberg, *De wraak van Antonius. Het pamflet van het Mirakel van Hellendoorn in historisch perspectief,* Nijverdal, Uutgeverieje 'n Boaken, 2009, 175 p.

Lenaers, Roger (1925-)

861. G. De Schrijver, 'Polemiek met het bovenaardse bij Roger Lenaers' Al is er geen God-in-den-hoge', *Streven* 77 (2010), 111-120.

Ligthart, Cor (1895-1980)

862. M. Lindeijer, *Pater Ligthart en de zaak Roothaan. Streven naar heiligheid in het utopistisch tijdperk, 1914-1968,* Hilversum, Verloren/Pater-Roothaangenootschap, 2010, 660 p.

Lima Vaz, Henrique Cláudio de (1921-2002)

863. L. Teles, 'O humanism personalista de Lima Vaz: uma resposta filosófica ao problema do aborto', *Perspectiva Teológica* 41 (2009), 233-252.

Lonergan, Bernard (1904-1984)

See also 954.

864. G. Walmsley, *Lonergan on philosophic pluralism: the polymorphism of consciousness as the key to philosophy,* Toronto, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2008, 252 p.
865. E. Mazza, 'Les fruits de l'eucharistie: clé d'une sacralité chrétienne. Un essai à la lumière de la christologie de Bernard Lonergan', *Transversalités* 112 (2009), 39-62.
866. L. Rojka, 'Personal integrity and Bernard Lonergan's general transcendent knowledge', *Gregorianum* 90 (2009), 317-334.
867. J.C. Scannone, 'Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan', *Stromata* 65 (2009), 173-186.

868. J. Blackwood, 'Lonergan and Rahner on the natural desire to see God', *Method. Journal of Lonergan Studies* n.s. 1 (2010), 85-103.
869. J.D. Dadosky, "Naming the demon': the structure of evil in Lonergan and Girard', *Irish Theological Quarterly* 75 (2010), 355-372.
870. R.M. Doran, 'The nonviolent cross: Lonergan and Girard on redemption', *Theological Studies* 71 (2010), 46-61.
871. M. Forest, 'From bias to method. Peirce and Lonergan on common sense and its limitations', *Method. Journal of Lonergan Studies n.s.* 1 (2010), 17-33.
872. A. Jaramillo, 'Alienation, the unhappy consciousness, and self-knowledge in Hegel and Lonergan', *Method. Journal of Lonergan Studies* n.s. 1 (2010), 139-161.
873. R. Moloney, 'Lonergan on substance and transubstantiation', *Irish Theological Quarterly* 75 (2010), 131-143.
874. L.M. Petillio, 'The theological problem of grace and experience. A Lonerganian perspective', *Theological Studies* 71 (2010), 586-608.
875. R.S. Rosenberg, 'Christ's human knowledge: a conversation with Lonergan and Balthasar', *Theological Studies* 71 (2010), 817-845.
876. R. Rymarz, 'Conversion and the new evangelization: a perspective from Lonergan', *The Heytrop Journal* 51 (2010), 753-767.
877. C. Young Kim, 'William James and Bernard Lonergan on religious conversion', *The Heytrop Journal* 51 (2010), 982-999.

Longobardo, Nicolò (1565-1655)

See also 1045.

878. R. Po-chia Hsia, 'Christian conversion in Late Ming China: Niccolo Longobardo and Shandong', *The Medieval History Journal* 12 (2009), 275-301.

López Moctezuma Cumming, Jorge (1927-2007)

879. L. Pérez Rosales, 'Jorge López Moctezuma Cumming S.J. (1927-2007)', *Historia y Grafía* 29 (2007), 207-211.

Lorin, Jean (1559-1634)

880. V. Remmert, 'The Jesuit theologian Jean Lorin on the Festa Galileana of 1611', *Galilaeana. Journal of Galilean Studies* 7 (2010), 225-229.

Lubac, Henri de (1896-1991)

See also 772.

881. H. Boersma, 'Sacramental ontology: Nature and the supernatural in the ecclesiology of Henri de Lubac', *New Blackfriars* 88 (2007), 242-273.
882. D. Hercsik, 'Henri de Lubac: ein Zeitzeuge des Konzils', *Gregorianum* 89 (2008), 882-885.
883. B. Joassart, 'Chronique lubacienne', *Nouvelle revue théologique* 130 (2008), 802-810.
884. J. Mettepenningen & K. Schelkens, '"Quod immutabile est, nemo turbet et moveat". Les rapports entre H. de Lubac et le P. Général J.-B. Janssens dans les années 1946-48, à propos de documents inédits', *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008), 139-172.
885. J. Moingt, 'Henri de Lubac au Concile', *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008), 537-546.
886. G. Chantraine, *Henri de Lubac. II. Les années de formation (1919-1929)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, 843 p.
887. D. Dupont-Fauville, *L'église mère chez Henri de Lubac*, Paris, Parole et silence, 2009, 236 p.
888. E. Fouilloux, 'Le père de Lubac au Concile Vatican II', *Revista di storia del cristianesimo* 6 (2009), 541-547.
889. D. D'Alessio, 'La voce, la ferita, lo Spirito. La teologia fondamentale di Henri de Lubac', *La Scuola Cattolica* 138 (2010), 25-53.
890. N. Halloran, 'The flesh of the Church: De Lubac, Marion, and the site of the phenomenality of givenness', *Irish Theological Quarterly* 75 (2010), 29-44.
891. G. Mansini, 'The abiding theological significance of Henri de Lubac's Surnaturel', *The Thomist* 73 (2010), 593-619.
892. S. Madrigal Terrazas, 'Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II: releyendo sus Carnets du Concile (I)', *Estudios eclesiásticos* 85 (2010), 73-117.

893. F.A. Murphy, 'De Lubac, grace, politics and paradox', *Studies in Christian Ethics* 23 (2010), 415-430.
894. R. Saley, 'Two models of figural historiography: Newman and de Lubac', *Newman Studies Journal* 7 (2010), 18-28.

Lubrano, Giacomo (1740-1792)
895. G. Jori (ed.), 'Giacomo Lubrano', in *Mystici italiani dell'età moderna,* Torino, Einaudi, 2007, 655-663.

Luengo, Manuel (1735-1816)
896. I. Sans, 'El Marqués de la Ensenada (1702-1781) según Manuel Luengo, S.I.', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola 2009,* 385-413.
897. E. Giménez López & I. Fernández Arrillaga (eds.), *Manuel Luengo, Diario de 1808. El año de conspiración*, Alicante, Universitat d'Alacant, 2010, 548 p.

Luhmer, Klaus (1916-2009)
898. K. Luhmer, *Von Köln nach Tokyo: Lebenserinnerungen eines Japanmissionars 1916-2009,* Köln, J.P. Bachem Verlag, 2009, 296 p.

Malagrida, Gabriele (1689-1761)
899. C. Vogel, 'Les Lumières face à l'Inquisition portugaise. Le procès du jésuite Gabriele Malagrida et l'opinion publique en Europe (1759-1761)', in L.F. Barreto (ed), *Inquisição Portuguesa: tempo, razão e circunstância,* Lissabon, São Paulo, 2007, 375-390.
900. I. Govoni, *Padre Malagrida (1689-1761): missionario errante e antesignano della soppressione dei gesuiti,* [Cologno Monzese], [Arti Grafiche], 2008, 287 p.

Maldonado, Juan de (1533-1583)
901. A. Legros, 'Montaigne et Maldonat', in J. O'Brien & P. Desan (eds.), *Montagne Studies* 13 (2001), 65-98.

Marca, Ludovicus a (1584-1662)
902. R.J. Gruijters, *An eloquent enigma. The dramas of Jacobus Cornelius Lummenaeus à Marca (c. 1580-c. 1628) and their context,* n.p., n.e., 2010, 276 p.

Mariana, Juan de (1536-1624)

903. L. Canfora, *Convertire Casaubon,* Milano, Adelphi Edizioni, 2002, 214 p.
904. J.P. Le Flem, '¿Un espectáculo peligroso? El teatro y sus actores según Juan de Mariana', *Estudios Segovianos* 51 (2008), 349-359.
905. V. Moreno Gallego, 'Juan de Mariana ante la imprenta de Luis Sánchez. El textus receptus de la Historia General de España', *Bulletin Hispanique* 110 (2008), 111-144.
906. L. Canfora, *Liberté et Inquisition. Une aventure éditoriale au temps de la Contre-Réforme,* Paris, Éditions Desjonquères, 2009, 172 p.
907. M.L. Copete, 'Le "Discurso de las cosas de la Compañía (1605)" de Juan de Mariana', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 165-178.
908. F. Gabriel, 'An tyrannum opprimere fas sit? Construction d'un lieu commun: la réception française du De Rege et regis institutione de Juan de Mariana (Tolède, 1599)', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 241-263.

Marquette, Jacques (1637-1675)

909. A. Fritsch, *Water sounds. Reminiscences North America's missionary/naturalist Jacques Marquette,* Milwaukee, Marquette University Press, 2011, 92 p.

Martínez, Diego (1543-1626)

910. A. Coello de la Rosa, 'Genero, poder y espiritualidad en Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez SJ (1609-1626)', *Illes i Imperis* 11 (2008), 105-131.
911. A. Coello de la Rosa, 'Diego Martínez, misionero y místico jesuita del alto Perú (1543-1626)', *Cristianesimo della storia* 30 (2009), 837-853.

Martini, Martino (1614-1661)

912. G.O. Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini,* Milano, Springer Verlag, 2010, 150 p.

Martins, Inácio (1531-1598)

913. J.A. de Freitas Carvalho, *Poesia e hagiografia,* Porto, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2007, 223 p.

Masdeu, Juan Francisco (1744-1817)

914. A. Arce, 'Juan Francisco Masdeu: La "buena" intención de un "mal" traductor de poesía', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2001, 103-132.

Mayer, Rupert (1876-1945)

915. E. Martínez González, 'P. Rupert Mayer, SJ: la Iglesia frente al nazismo', *Revista de Espiritualidad* 68 (2009), 283-306.

Médaille, Jean-Pierre (1610-1669)

916. M.L. Gondal, *Une «méthode aisée» une «vie cachée» : Jean-Pierre Médaille s.j. (1610-1669) et son sillage,* Trevoux, La compagnie de Trévoux, 2006, 28 p.
917. M.L. Gondal, *Mourir de quelle mort? Deux textes de Jean-Pierre Médaille (1610-1669),* Trevoux, La compagnie de Trévoux, 2007, 25 p.

Medeiros, Sebastião Constantino de (1847-1886)

918. E.D. Medeiros, *Trajetória de um jesuíta: do Seridó a Roma,* Recife, Author, 2009, 376 p.

Medina Rojas, Francisco de Borja (1925-)

919. N. Basilotta & J.J. Hernández Palomo, 'El P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.: notas biográficas y publicaciones', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 21-33.

920. J.A. Villalba Freire, 'Recuerdos del Padre Francisco de Borja Medina, S.J.', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 35-39.

Mendes, João (1910-1972)

921. M. Garcia, 'O magistério do padre João Mendes, S.J., ou a "arte da palavra significante"', *Brotéria* 170 (2010), 17-25.

922. M. Garcia, 'A influência de C.G. Jung no penamento estético-literário do padre João Mendes, SJ', *Brotéria* 171 (2010), 473-483.

Mendes de Almeida, Luciano (1930-2006)

923. N.Q. Simões, *"Em nome de Jesus" passou fazendo o bem... Lembranças de D. Luciano Mendes de Almeida,* São Paulo, Ed. Loyola, 2009, 117 p.

Mesquita, Diogo de (1551-1614)

924. P.L.R. Correia, 'Father Diogo de Mesquita (1551-1614) and the cultivation of western plants in Japan', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 7 (2003), 73-91.

Miller, Johann (1650-1723)

925. K. Černý, 'Století jesuitských zázraků (1600-1722) v zápisech P. Jana Millera SJ' [Das Jahrhundert jesuitischer Wunder (1600-1722) in den Aufzeichnungen von P. Johann Miller SJ], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 405-418.

Mir, Miguel (1841-1912), Jesuit until 1891

926. E. La Parra López, 'L'antijésuitisme des jésuites: "Los jesuitas de puertas adentro" du Père Miguel Mir', in P.A.Fabre & C. Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux d l'antijésuitisme à l'époque moderne,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 221-237.

Miranda, Tomás (fl. 1749-1756)

927. J.L. Mirafuentes Galván & P. Máynez Vidal, 'La misión de Nuestra Señora del Pópulo de los seris en 1749 y la

expropiación de sus tierras, según el misionero jesuita Tomás Miranda', *Estudios de historia novohispana* 27 (2002), 167-210.

Molina, Juan Ignacio (1740-1829)

928. A. de Nordenflycht, 'Paratopía del exilio jesuita americano. Historia natural y narración literaria en Juan Ignacio Molina, Francisco Javier Clavijero y Juan de Velasco', *Acta Literaria* 40 (2010), 91-108.

Moingt, Joseph (1915-)

929. A. Begasse de Dhaem, 'De Dieu qui vient à l'homme: l'oeuvre de Joseph Moingt', *Nouvelle revue théologique* 132 (2010), 24-44.
930. M. Gandolfo, 'La presidenza eucaristica. Per un rinnovamento del ministero ordinato. I contributi di J. Moingt e di H.-M. Legrand', *Rassegna di teologia* 51 (2010), 61-97.

Moraes, Sebastião (1534-1588)

931. X. von Tippelskirch, 'Lire l'exemplaire. Lectrices en Italie à la fin du XVIe siècle: une étude de cas', in L. Giavarini (ed.), *Construire l'exemplarité: pratiques littéraires et discours historiens (XVIe-XVIIIe siècles),* Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2007, 171-183.

Moretus, Theodorus (1602-1667)

932. G. Schuppener, 'Theodor Moretus (1602-1667) – ein Prager Jesuiten-Mathematiker', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 661-675.

Mveng, Engelbert (1930-1995)

933. P. Tovo, 'Engelbert Mveng: l'homme et l'oeuvre', *Annales de l'École Théologique Saint-Cyprien* 12 (2008), 31-50.

Mijleman, Frans (1610-1667)

934. J. van Gennip, 'Franciscus Mijleman (1610-1667). Een jezuïetenmissionaris werkzaam in de Ommelanden in de zeventiende eeuw', *Trajecta* 18 (2009), 23-55.

Nadal, Jerónimo (1507-1580)
See also 325.

935. R. Dekoninck, 'The emblematic conversion of the biblical image in Jesuit literature (Nadal 1595-Engelgrave 1648)', *Emblematica* 16 (2008), 299-319.
936. M. Lop, 'La vida del Padre Ignacio en las pláticas de Jerónimo Nadal', *Boletín de Espiritualidad* 40 (2008), 26-45.
937. W.S. Melion, 'The Apparitiones Christi (Appearances of the Risen Christ) in Jerónnimo Nadal's Adnotationes et meditationes in Evangelia', in his *The meditative art. Studies in Northern devotional print 1550-1625,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2009, 105-150.
938. P. Begheyn, 'De meditaties over het evangelie van Jerónimo Nadal in een Nederlandse editie van 1629, met houtsneden van Christoffel van Sichem', in K. Schepers & F. Hendrickx (red.), *De letter levend maken. Opstellen aangeboden aan Guido de Baere bij zijn zeventigste verjaardag,* Leuven, Peeters, 2010, 151-166.
939. J.E. Borao Mateo, 'La versión china de la obra ilustrada de Jerónimo Nadal Evangelicae Historiae Imagines', *Goya* 330 (2010), 16-33.

Navás, Longinos (1858-1938)
940. L. Sequeiros San Román a.o., 'Longinos Navás (1858-1938): 150 aniversario de un naturalista aragonés nacido en Cataluña', *Naturaleza Aragonesa* 20 (2008), 50-59.

Navatel, Jean Joseph (1863-1935)
941. C. del Valle, *El concepto de liturgia del P. Jean-Joseph Navatel, SJ y el Movimiento Litúrgico hasta 1914,* Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2009, 123 p.

Nieremberg, Juan Eusebio (1595-1658)
942. R. Olivares Zorrilla, 'Juan Eusebio Nieremberg y Sor Juana Inés de la Cruz', in I. Arellano & Robin Ann Rice (eds.), *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt am Main, Vervuert, 2009, 149-165.

Nithard, Johann Eberhard (1607-1681)

943. J.J. Lozano Navarro, 'Una embajada controvertida. El padre Nithard en Roma (1670-1681), in M.A. Visceglia (ed.), *Roma moderna e contemporanea* 15 (2007), 271-292.

Nitsch, Daniel Ignatius (1651-1709)

944. J. Kvapil & J. Linka, 'Daniel Ignatius Nitsch a svatý František Xaverský v objetí Boží lásky' [Daniel Ignatius Nitsch und Franz Xaver, umarmt von der Liebe Gottes], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 841-853.

Nobili, Roberto de (1577-1656)

945. P. Aranha, 'La formazione del giovane Roberto de Nobili', in M. Sanfilippo & C. Prezzolini (eds.), *Roberto De Nobili / 1577-1656) missionario gesuita poliziano,* Perugia, Guerra Edizioni, 2008, 31-44.
946. P. Aranha, 'Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?', in M. Sanfilippo & C. Prezzolini (eds.), *Roberto De Nobili / 1577-1656) missionario gesuita poliziano,* Perugia, Guerra Edizioni, 2008, 137-150.
947. G. Di Fiore, 'Aspetti dell'attività missionaria di Roberto De Nobili: la salute dell'anima e del corpo', in M. Sanfilippo & C. Prezzolini (eds.), *Roberto De Nobili / 1577-1656) missionario gesuita poliziano,* Perugia, Guerra Edizioni, 2008, 81-98.
948. A. Menniti Ippolito, 'L'esperienza di Roberto De Nobili. Un cristianesimo indù?', in M. Sanfilippo & C. Prezzolini (eds.), *Roberto De Nobili / 1577-1656) missionario gesuita poliziano,* Perugia, Guerra Edizioni, 2008, 59-69.
949. G. Rocca, 'La mutazione dell'abito: tra *Accomodatio,* travestimento e opera di conversione', in M. Sanfilippo & C. Prezzolini (eds.), *Roberto De Nobili / 1577-1656) missionario gesuita poliziano,* Perugia, Guerra Edizioni, 2008, 99-126.

Nóbrega, Manuel da (1517-1570)

950. A. Tomassini, *La fondazione religiosa di un impero coloniale: Manuel da Nóbrega (1517-1570),* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, 272 p.

951. A. Gip Lopes, 'Contruição do Padre Manuel da Nóbrega nos primórdios da nação brasileira', *Brotéria* 171 (2010), 185-193.

Noël, Barthélemy († 1674)
952. A. Delfosse, 'Meurtre odieux, glorieux martyre. Interprétation jésuite d'un fait divers', *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome/ Bulletin van het belgisch historisch instituut te Rome* 77 (2007), 7-26.

Noël, François (1651-1729)
953. P. Feng-chuan, 'The filial piety in the context of the Chinese rites controversy: François Noël's translation of *Xiaojing*' [in Chinese], *Chinese Journal of Theology* 33 (2010), 67-95.

O'Malley, John (1927-)
954. R.M. Curnow, 'John O'Malley on Vatican II and Bernard Lonergan's realms of meaning', *Irish Theological Quarterly* 75 (2010), 189-203.

Oosterhuis, Huub (1933-), Jesuit until 1969
955. K. Kok (red.), *Huub Oosterhuis over Jezus,* Kampen, Ten Have, 2010, 112 p.

Opdenbosch, Jozef Van (1892-1944)
956. C. de Borchgrave, 'Jozef Van Opdenbosch (1892-1944)', in K. Schepers & F. Hendrickx (red.), *De letter levend maken. Opstellen aangeboden aan Guido de Baere bij zijn zeventigste verjaardag,* Leuven, Peeters, 2010, 202-232.

Ortiz, Lorenzo (1632-1698)
See also 563.

957. W. Soto Artuñedo, 'El H. Lorenzo Ortiz, S.I. (1632-1698), maestro, escritor y procurador de Indias', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 277-314.

Ottonelli, Giovanni Domenico (1581-1670)

958. Y. Le Gall, 'Le Traité de peinture et de sculpture de G. Domenico Ottonelli et Pietro da Cortona. La fin des imprécateurs?', *Études littéraires* 32 (2000), 71-93.

Painadath, Sebastian (1942-)

959. G. Evers, 'Sebastian Painadath SJ. Theologe aus Indien', *Forum Weltkirche* 127/4 (2008), 31-34.

Papenbroeck, Daniel van (1628-1714)

See also 807, 808.

960. A. Spal, 'Diario di viaggio di Daniel Papebroch negli anni 1660-1662', *Archivio storico lombardo* 12 (2007), 91-137.

Paucke, Florián (1719-1779)

961. S. Binková, 'Las obras pictóricas de los PP. Florián Paucke e Ignacio Tirsch. Intento de una comparación', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/ Frankfurt, Vervuert, 2001, 189-206.

Pázmány, Péter (1570-1637)

962. J. Összeállítitta Adornyi & I. Maczák, *Pázmány Peter – bibliográfia 1598-2004,* Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2005, 163 p.
963. E. Hargittay, 'Pázmány sírhelye' [The resting place of P.], *Fons Tyrnaviensis* 1 (2006), 51-58.

Pereira, Andreas (1689/90-1743)

964. Y. Wang, 'P. Andreas Pereira and his contribution to mathematics and astronomy in China', in L. Saraiva (ed.), *History of mathematics, Portugal and East Asia/ História das ciências matemáticas, Portugal e o Oriente,* Macau, Fundação Oriente, 2000, 219-226.

Pereira, Benito (c. 1535-1610)

965. P.R. Blum, 'Benedictus Pererius: Renaissance culture at the origins of Jesuit science', *Science & Education* 15 (2006), 279-304.

966. U. Baldini & L. Spruit (eds.), 'Benito Pereira' in *Catholic church and modern science. Vol..1 Sixteenth-century documents. Tome 3,* Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 2265-2271.

Pereira, Tomás (1645-1708)

967. A. Vasconcelos de Saldanha, 'Um jesuíta na corte de Pequim. P. Tomás Pereira S.J., missionário na China. Um exercício de intelecto, lealdade e autoridade moral', *Brotéria* 167 (2008), 425-436.

968. L.F. Barreto (ed.), *Tomás Pereira, S.J. (1646-1708), life, work and world,* Lisbon, CCCM, 2010, 432 p.

Pérez, Alonso (1723-1797)

969. F. Aguilar Piñal, 'Los "Comentarios para la historia del destierro," del P. Alonso Pérez', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2001, 19-32.

Pérez Alonso, Manuel Ignacio (1917-2007)

970. C. Torales, 'Manuel Ignacio Pérez Alonso, historiador jesuita (1917-2007)', *Historia y Grafía* 29 (2007), 218-229.

Perpinyà, Pedro Juan (1530-1566)

971. H. Costa Toipa, 'O contributo de Pedro Perpinhão para a elaboração da Ratio Studiorum da Companhia de Jesus', *Máthesis* 18 (2009), 47-79.

Pezenas, Esprit (1692-1776)

See also 694.

972. G. Boistel, 'Les longitudes en mer au XVIIIe siècle sous le regard critique du P. Pezenas', in V. Jullien (ed.), *Le calcul des longitudes. Un enjeu pour les mathématiques, l'astronomie, la mesure du temps et la navigation,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, 101-121.

973. G. Boistel, 'L'observatoire des jésuites de Marseille, sous la direction du père Esprit Pezenas, 1728-1763',

Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences 54 (2005), 27-45.
974. G. Boistel, 'Esprit Pezenas (1692-1776), jésuite, astronome et traducteur: un acteur méconnu de la diffusion de la science anglaise en France au XVIIIe siècle', in R. Fox & B. Joly (eds.), *Échanges franco-britanniques entre savants depuis le XVIIe siècle/Franco-British interactions in science since the seventeenth century,* Oxford/ Lille, College Publications, 2010, 135-157.

Pfister, Louis (1803-1891)
974. M. Cadafaz de Matos (ed.), 'Louis Pfister, S.J. (1803-1891), congunto de 162 notícias', *Revista Portuguesa de História do Livro* 15 (2005), 5-9.

Pieris, Aloysius (1934-)
975. G. Evers, 'A self-portrait of Aloysius Pieris s.j.', in R. Crusz (ed.), *Encounters with the Word: essays to honour Aloysius Pieris SJ on his 70th birthday,* Colombo, The Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2004, 643-670.
976. F. de Silva, 'Bio-bibliographical information on Aloysius Pieris s.j.', in R. Crusz (ed.), *Encounters with the Word: essays to honour Aloysius Pieris SJ on his 70th birthday,* Colombo, The Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2004, 673-692.

Pigot, Edward (1858-1929)
977. D. Branagan, 'Earth, sky and prayer in harmony: aspects of the interesting life of Father Edward Pigot, SJ, BA, MB, BCH (1858-1929), a Jesuit seismologist: Part 1', *Earth sciences history* 29 (2010), 69-99.

Piñeiro, Luis (1623-1676)
978. R. Roldan-Figueroa, 'Father Luis Piñeiro, S.J., the tridentine economy of relics, and the defense of the Jesuit missionary enterprise in Tokugawa Japan', *Archiv für Reformationsgeschichte* 101 (2010), 209-232.

Pinto, Francisco (1552-1608)
979. C. de Castelnau-L'Estoile, 'Le partage des reliques. Tupinamba et jésuites face aux os d'un missionnaire cha-

man (Brésil, début du XVIIe siècles), in P. Boutry a.o., *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions,* Paris, EHESS, 2009, 751-775.

Plaza, Juan de la (1527-1602)

980. L. Martínez Ferrer, 'Dos protagonistas de una gran asamblea. Los jesuitas Juan de la Plaza y Pedro de Hortigosa en el Tercer Concilio de México (1585)', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus: homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, CajaSur, 2009, 173-194.

Poirters, Adriaen (1605-1674)

981. L. Roggen, 'Poirters in progress. De genese van het Masker vande Wereldt afgetrocken (1650)', in V. Rousseau a.o. (eds.), *Vechten met de engel. Herschrijving in de Nederlandstalige literatuur,* Antwerpen, Garant, 2009, 37-58.

Polanco, Juan de (1517-1576)

982. J.C. Coupeau, 'Juan de Polanco's role as secretary of Ignatius of Loyola: "His memory and hands"', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 109-127.

Possevino, Antonio (1533-1611)

See also 662.

983. L. Balsamo, 'Il Commentario di Transilvania (1584) di Antonio Possevino', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania* Roma, IHSI, 2009, 39-57.
984. A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania,* Roma, IHSI, 2009, 188 p.
985. A. Castaldini, 'Le origini del Possevino nella Montova del Cinquecento', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I*

gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania Roma, IHSI, 2009, 14-24.
986. M. Inglot, 'L'operato di Possevino nell'Europa settentrionale e centro-orientale', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania* Roma, IHSI, 2009, 1-13.
987. I.P. Pop, 'Antonio Possevino e i suoi riferimenti ai Romeni', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania* Roma, IHSI, 2009, 59-65.
988. V. Rus, 'La missione di Antonio Possevino come diplomatico papale in Transilvania (1583)', in A. Castaldini (ed.) *Antonio Possevino. I gesuiti e la loro eredità culturale in Transilvania* Roma, IHSI, 2009, 25-38.

Potron, Maurice (1872-1942)
989. C. Bidard a.o. '"Our daily bread": Maurice Potron, from Catholicism to mathematical economics', *European Journal of the History of Economic Thought* 16 (2009), 123-154.
990. C. Bidard & G. Erreygers (eds.), *The analysis of linear economic systems. Father Maurice Potron's pioneering works,* Londen/New York, Routledge, 2010, 268 p.

Pozzo, Andrea (1642-1709)
991. F. Burda Stengel, *Andrea Pozzo und die Videokunst. Neue Überlegungen zum barocken Illusionismus,* Berlin, Gebr. Mann, 2001, 152 p.
992. B. Filippi, *L'arte della prospettiva. L'opera e l'insegnamento di Andrea Pozzo e Ferdinando Galli Bibiena in Piemonte,* Firenze, Olschki, 2002, 304 p.
993. M. Moraes Mello, 'Cod. 4414 um manuscrito da Biblioteca Nacional (Lisboa) do Perspectiva Pictorum et Architectorum, de Andrea Pozzo, S.J., traduzido para o portugués em 1768 para Fr. José de Santon António Ferreira Vilaça', *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional* 9-10 (2002), 389-397.
994. M. Walcher Casotti, 'Breve nota sull'autografo nel trattato di prospettiva die Andrea Pozzo', *Arte Cristiana* 90 (2002), 122-132.
995. M. Fagiolo Dell'Arco, 'Bernin, Pierre de Cortone, il Baciccia, Pozzo: le triomphe jésuite dans l'art baroque',

in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 181-189.

996. R. Palmer, 'All is very plain, upon inspection of the figure': The visual method of Andrea Pozzo's Perspectiva Pictorum et Architectorum', in R. Palmer & T. Frangenberg, *The rise of the image. Essays on the history of the illustrated book,* Aldershot, Ashgate, 2003, 157-213.
997. H. Pfeiffer, 'Les exercices spirituels de saint Ignace et l'art du frère Andrea Pozzo', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 99-103.
998. B. Sani, 'La grande decorazione dei palazzi e nelle ville delle famiglie senesi: le sale di palazzo Cantucci a Montepulciano : chiarimenti sui contributi di Andrea Pozzo e dei suoi "giovani"', in F. Farneti & D. Lenzi, *L'architettura dell'inganno. Quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca,* Firenze, Alinea Editrice, 2004, 73-84.
999. M.C. Cola, 'Note documentarie e vicende biografiche su Antonio Colli 'giovane' di Andrea Pozzo', in F. Farneti & D. Lenzi, *Realtà e illusione nell'architettura dipinta. Quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca,* Firenze, Alinea, 2006, 87-96.
1000. E. Debenedetti, 'I cantieri di Andrea Pozzo e il contributo di Antonio Colli', in F. Farneti & D. Lenzi, *Realtà e illusione nell'architettura dipinta. Quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca,* Firenze, Alinea, 2006, 75-85.
1001. B. Sani, 'Un collaboratore torinese di Padre [sic!] Pozzo e la sua bottega: Antonio Colli tra Lazio e Toscana', in F. Farneti & D. Lenzi, *Realtà e illusione nell'architettura dipinta. Quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca,* Firenze, Alinea, 2006, 97-106.
1002. J.M. Merz, 'Pozzo Plagiator? Sebastiano Ciprianis Polemik gegen Andrea Pozzos Ignatius-Altar im römischen Gesù', *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 34 (2007), 199-215.
1003. T. Hänsli, 'Omnis in unum. Inganno, Argutezza und Ingegno als kunsttheoretische Kategorien bei Emanuele Tesauro und Andrea Pozzo', in A. Zoe & P. Tscholl, *Wissenformen,* Zürich, Gta Verlag, 2008, 166-179.

1004. E. Bianchi a.o. (eds.), *Andrea Pozzo (1642-1709) pittore e prospettico in Italia settentrionale,* Trento, Museo diocesano tridentino, 2009, 256 p.
1005. G. Schörghofer, 'L'attualità dell'arte di Andrea Pozzo a 300 anni dalla morte', *Civiltà Cattolica* 160/4 (2009), 576-587.
1006. C. Bigari, 'Andrea Pozzo S.J. e la sua eredità artistica. Antonio Colli da discepolo a collaboratore', *AHSI* 79 (2010), 381-405.
1007. R. Bösel & L. Salviucci Insolera (eds.), *Mirabili disinganni. Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709). Pittore e architetto gesuita,* Roma, Artemide, 2010, 319 p.
1008. E. Kieven, 'Appunti sull'influenza dell'architettura di Andrea Pozzo', in R. Bösel & L. Salviucci Insolera (eds.), *Mirabili disinganni: Andrea Pozzo (Trento 1642 – Vienna 1709) pittore e architetto gesuita*. Roma, Editoriale Artemide, 2010, 57-62.
1009. G. Mariani, '"Sovente avviene che la durevolezza delle Carte sopravviva alla diurnità delle Moli". Le matrici in rame del trattato di Andrea Pozzo', in R. Bösel & L. Salviucci Insolera (eds.), *Mirabili disinganni: Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709) pittore e architetto gesuita,* Roma, Editoriale Artemide, 2010, 89-92.
1010. L. Salviucci Insolera, 'La "colorita prospettiva": nuovi contributi su Andrea Pozzo pittore ad affresco a Roma alla luce della *Perspectiva Pictorum et Architectorum* e di latre fonti', in R. Bösel & L. Salviucci Insolera (eds.), *Mirabili disinganni: Andrea Pozzo (Trento 1642- Vienna 1709) pittore e architetto gesuita,* Roma, Editoriale Artemide, 2010, 71-88.
1011. A. Spiriti, 'Le radici lombarde dell'attività romana di Andrea Pozzo', in R. Bösel & L. Salviucci Insolera (eds.), *Mirabili disinganni: Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709) pittore e architetto gesuita,* Roma, Editoriale Artemide, 2010, 63-70.

Prohászka, Ottokár (1858-1927)

1012. F. Szabó, *The life and work of Ottokár Prohászka (1858-1927),* Budapest, Szent István Társulat, 2009, 347 p.

Przywara, Erich (1889-1972)

1013. A. Edwards, 'El enigma Erich Przywara. Cómo interpretar el hecho de que Dios se revela en palabras y acciones intrínsecamente conexas entre sí?', *Gregorianum* 90 (2009), 723-783.

1014. M. Lochbrunner, 'Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 18-146.

1015. M. Lochbrunner, 'Nachtrag zum Przywara-Kapitel', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 555-564.

1016. A. Edwards, 'Mariología, espíritu misionero y sentir con la Iglesia. Caras permanentes del legado de Erich Przywara S.J. (1889-1972)', *Teología y vida* 51 (2010), 365-385.

1017. K.R. Oakes, 'Three themes in Przywara's early theology', *The Thomist* 74 (2010), 283-310.

Rabikauskas, Paulius (1920-1998)

1018. F.J. de Lasala, 'Pedagogia di un diplomatista. Risorse adoperate da p. Rabikauskas nelle sue lezioni nella Pontificia Università Gregoriana (1954-1998)', in G. Grosso & W. Santin (eds.), *Memoriam fecit mirabilium Dei. Scritti in onore di Emanuele Boaga, O.Carm.,* Roma, Edizioni Carmelitane, 2009, 725-733.

Rader, Matthäus (1561-1634)

1019. A. Schmid a.o. (ed.), *Die Korrespondenz mit Marcus Welser 1597-1614,* München, C. H. Beck, 2009, 443 p.

1020. K. Kagerer, 'Die Jesuiten und der Hof. Matthäus Rader, Andreas Brunner und Jacob Balde als Landesgeschichtsschreiber im 17. Jahrhundert', in J. Oswald a.o. (eds.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München,* Regensburg, Schnell & Steiner/Roma, IHSI, 2010, 43-59.

Rahner, Karl (1904-1984)
See also 868.

1021. J. Moons, 'The difficulty of prayer. An investigation into the spiritual theology of Rahner', *Bijdragen* 68 (2007), 162-184.
1022. A. Cordovilla, 'La unidad de amor a Dios y amor al prójimo. Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar', *Gregorianum* 90 (2009), 29-50.
1023. E. El Haiby, *Théologie et bioéthique dans la société. Analyse de la pensée de Karl Rahner,* Paris, L'Harmattan, 2009, 432 p.
1024. M. Lochbrunner, 'Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar', in his *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, Echter, 2009, 147-258.
1025. M. Ludlow, *Universal salvation. Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner, Oxford,* Oxford University Press, 2009, 318 p.
1026. K. Neufeld, 'Herz Jesu. Spiritualität und Theologie: die Brüder Rahner', *Gregorianum* 90 (2009), 393-404.
1027. G. Randle, *Dar razón de Dios. Un modo teológico ignaciano de proceder. Aproximación a la teología fundamental desde la experiencia conflictiva discernida en la fe. Complemento dialectic de la lógica existencial trascendental de Karl Rahner,* Buenos Aires, San Benito, 2009, 135 p.
1028. D. Berger, 'Karl Rahner und seine Schüler', in his *Der heilige Schein. Als schwuler Theologe in der katholischen Kirche,* Berlin, Ullstein, [2]2010, 178-186.
1029. E. Concannon, 'The eschatological implications of Karl Rahner's eucharistic doctrine', *The Heytrop Journal* 51 (2010), 881-892.
1030. P.G. Crowley, 'Encountering the religious other. Challenges to Rahner's transcendental project', *Theological Studies* 71 (2010), 567-585.
1031. R. Duns, 'Recovering Rahner's concept of being in Spirit in the World', *New Blackfriars* 91 (2010), 567-585.
1032. P. Ehlen, 'Gotteserfahrung heute. Karl Rahner und Simon L. Frank', *Stimmen der Zeit* 135 (2010), 16-28.

1033. S. Hartmann, 'Die "offene" Mariologie Karl Rahners', *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), 293-311.
1034. R. Masson, 'Interpreting Rahner's metaphoric logic', Theological Studies 71 (2010), 380-409.
1035. K.H. Neufeld, 'Zwischen Unsterblichkeit und Auferstehung. Karl Rahner im Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen 1959', *Catholica* 64 (2010), 79-87.
1036. T.F. O'Meara, 'Paul Tillich and Karl Rahner: similarities and contrasts', *Gregorianum* 91 (2010), 443-459.
1037. A. Vigueras, 'La teología práctica de Karl Rahner: una teología pastoral en perspectiva escatológica', *Teología y vida* 51 (2010), 445-476.
1038. J. Wissink, 'Karl Rahner (1904-1984)', in H. Achterhuis a.o., *Denkers en religie. Kritiek, traditie en nieuwe oriëntatie in de twintigste eeuw,* Diemen, Veen Magazine, 2010, 331-344.

Retz, Franz (1673-1750)

1039. M. Svatoš, 'P. Franz Retz v České provincii Tovaryšstva Ježíšova' [Der XV. Generalobere der Gesellschaft Jesu Franz Retz und Böhmen], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 225-245.

Rhodes, Alexandre de (1593-1660)

1040. B.W. Maggs, 'Science, mathematics, and reason: The missionary methods of the Jesuit Alexandre de Rhodes in seventeenth-century Vietnam', *Catholic Historical Review* 86 (2000), 439-458.

Ribera, Francisco de (1537-1591)

1041. R. Osculati, 'Francisco de Ribera (1537-1591) e la profezia biblica', *Annali di storia dell'esegesi* 26 (2009), 25-45.

Ricci, Matteo (1552-1610)

1042. J. Marx, 'La stratégie d'adaptation de Matteo Ricci et la mission en Chine', *Le Figuier. Annales du Centre interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité de l'Université libre de Bruxelles* 2 (2008), 53-72.

1043. X. Mei & X. Zhou, 'Cong yuyan xunying lun jiaodu kan Li Madou xixue yizhu de xuancai he fanyi celüe', *Zhongguo Fanyi* [*Chinese Translators' Journal*] 29 (2008), 26-29.
1044. Z. Wu, 'Introducing a western scientific work to China: Xu Guangqi and Matteo Ricci's translation of the elements of geometry', *Zhong Xi wenhua yanjiu (Journal of Sino-Western Cultural Studies)* 6 (2008), 104-116.
1045. S. Golden, '"God's real name is God": The Matteo Ricci – Niccolo Longobardi debate on theological terminology as a case study in intersemiotic sophistication', *The Translator* 15 (2009), 375-400.
1046. F. Guardiani, 'La modernità dei primi gesuiti, e il contesto culturale di Matteo Ricci', in N. Gasbarro (ed.), *Le lingue dei missionari,* Roma, Bulzoni, 2009, 113-129.
1047. G. Kolndrekaj, *Matteo Ricci. Un gesuita nel regno del drago,* Roma, RAI, 2009, 121 p.
1048. F. Occhetta, *Matteo Ricci: Il gesuita amato dalla Cina,* Gorle, Editrice Velar, 2009, 45 p.
1049. L. Sequeiros, 'Matteo Ricci, un jesuita en China', *Razón y Fe* 260 (2009), 283-294.
1050. G. Aleni, *Vita del Maestro Ricci, Xitai del Grande Occidente/Chinese title,* Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana/Centro Giulio Aleni, 2010, 174 p.
1051. B. Basto da Silva, 'Ainda Mateus Ricci', *Brotéria* 171 (2010), 65-79.
1052. M. Bernhardt, 'Construction et enjeux du savoir ethnographique sur la Chine dans l'œuvre de Matteo Ricci S.J.', *AHSI* 89 (2010), 321-344.
1053. J. Caniço, 'Padre Matteo Ricci: introdutor do cristianismo na China', *Brotéria* 170 (2010), 275-280.
1054. H. Chen, 'Yesuhui chuanjiaoshi Li Madou shidai de shijue wuxiang ji chuanbo wangluo [Visual objects and personal interactions: their contexts as described by the Jesuit Matteo Ricci (1552-1610)]', *Xin Shixue* 21/3 (2010), 55-123.
1055. P.S. Chung, 'Inculturation and the recognition of the other. Matteo Ricci's legacy in the Christian-confucian context', *Studies in interreligious dialogue* 20 (2010), 79-97.

1056. C. von Collani, 'Matteo Ricci. Zum 400. Todestag des Pioniers der neuzeitlichen Chinamission', *Stimmen der Zeit* 135 (2010), 339-351.
1057. E. Corsi, '"Ai crinali della storia". Matteo Ricci S.J: fra Roma e Pechino', *AHSI* 89 (2010), 414-418.
1058. E. Costa, 'La "predicazione" di Matteo Ricci', *Rivista liturgica* 97 (2010), 273-277.
1059. G. Criveller, *Matteo Ricci: missione e ragione. Una biografia intellettuale,* Milano, Primedit, 2010, 127 p.
1060. G. Criveller (ed.), *La vita di Matteo Ricci scritta da Giulio Aleni (1630),* Macerata, Fondazione internazionale P. Matteo Ricci/Brescia, Civiltà Bresciana/Centro Giulio Aleni, 2010, 123 p.
1061. G. Criveller, 'The background of Matteo Ricci: The shaping of the intellectual and scientific endowment', in *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci,* Macau, Macau Ricci Institute, 2010, 17-35.
1062. G. Criveller, 'Matteo Ricci's Ascent to Beijing', in *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci,* Macau, Macau Ricci Institute, 2010, 39-75.
1063. V. Cronin, *Matteo Ricci, le sage venu de l'Occident, Paris,* Albin Michel, 2010, 371 p.
1064. T. Enhui Xiao, 'Amici di Cristo, apostoli dell'amore universale. Amicizia cristiana in san Paolo e Matteo Ricci', *Studia Missionalia* 59 (2010), 109-128.
1065. M. Ferrero, 'Matteo Ricci, Cicerone e il concetto di "rito" nel confucianesimo', *Rivista liturgica* 97 (2010), 217-230.
1066. M. Fontana, *Matteo Ricci, gesuita, scienziato, umanista in Cina,* Rome, Casa Editrice De Luca, 2010, 160 p.
1067. C. Guillén Nuñez, 'The portrait of Matteo Ricci', in *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci,* Macau, Macau Ricci Institute, 2010, 83-97.
1068. C. Guillén Nuñez, 'Matteo Ricci, the Nantang, and the introduction of Roman Catholic architecture to Beijing', in *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci,* Macau, Macau Ricci Institute, 2010, 100-119.
1069. R. Haub & P. Oberholzer, *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte,* Würzburg, Echter, 2010, 160 p.

1070. S. Hon Tai-fai, 'La via dell'amicizia e la lex orandi. Una lettura interculturale del Jiaoyou Lun di Matteo Ricci', *Rivista liturgica* 97 (2010), 231-258.
1071. C. Hui-hung, 'Yesuhui chuanjiaoshi Li Madou shidai de shijue wuxiang ji chuanbo wangluo' [Visual objects and personal interactions: Their contexts as described by the Jesuit Matteo Ricci], *Xin shixue* 21 (Sept. 2010), 55-123.
1072. A. Huo, *Letttres à Matteo Ricci,* Paris, Bayard, 2010, 183 p.
1073. S. Madrigal, 'Matteo Ricci, la sabiduria universal de la amistad', *Razón y fe* 262 (2010), 355-370.
1074. J.C. Martzloff, 'Matteo Ricci et la science en Chine', *Études* 412 (2010), 135-146.
1075. A. Maulo, '"Conosci Li Madou?". Una domanda che interpella anche l'oggi', *Rivista liturgica* 97 (2010), 278-284.
1076. F. Mignini, 'Dalla geometria alla teologia. Per una rilettura dell'opera missionaria di Matteo Ricci', *Rivista liturgica* 97 (2010), 201-216.
1077. A. Nicolás, 'Matteo Ricci: l'amicizia come stile missionario', *Aggiornamenti sociali* 3 (2010), 171-179.
1078. C. Piccinini, 'Matteo Ricci e la mnemotecnica', *Asiatica Ambrosiana* 2 (2010), 283-294.
1079. C. Shelke & M. Demichele (eds.), *Matteo Ricci in China: Inculturation through friendship and faith,* Rome, Gregorian & Biblical Press, 2010, 443 p.
1080. N. Standaert, 'Matteo Ricci y la cultura chinese, *Razón y fe* 261 (2010), 269-284.
1081. N. Standaert, 'Matteo Ricci and Chinese culture', *Civiltà Cattolica* 3832 (2010), 319-332.
1082. N. Standaert, 'Geboetseerd door de Chinezen: Matteo Ricci (1552-1610), *Streven* 77 (2010), 140-150.
1083. N. Standaert, 'Matteo Ricci façonné par la Chine', *La Documentation Catholique* 2457 (2010), 1058-1067.
1084. R. Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610,* Oxford, Oxford University Press, 2010, 386 p.
1085. R. Sani, *Unum ovile et unus pastor: La Compagnia di Gesù e l'esperienza missionaria di padre Matteo Ricci in Cina, tra 'reformatio Ecclesiae' e inculturazione del Vangelo,* Roma, Armando Editore, 2010, 192 p.

1086. W. Suna & F. Mignini (eds.), *Matteo Ricci, Dieci capitoli di un uomo strano,* Macerata, Quodlibet, 2010, 548 p.
1087. *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci,* Macau, Macau Ricci Institute, 2010, 146 p.

Richeome, Louis (1544-1625)

1088. A. Guiderdoni Bruslé, 'Les formes emblématiques de «l'humanisme dévot». Une relecture du Catechisme royal (1607) de Louis Richeome, S.J.', in D. Graham (ed.), *An interregnum of the sign. The emblematic age in France,* Glasgow, Glasgow Emblem Studies, 2001, 229-251.
1089. A. Catellani, 'From gluttony to spirituality in early Jesuit illustrated literature: the 'Tableaux de bouche' from Louis Richeome's La Peinture spirituelle (1611)', in R. Lalande & B. Landry (eds.), *Nourritures. Actes du 40e congres annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature,* Tübingen, Narr, 2010, 193-204.
1090. J. Loach, 'Louis Richeome's emblematic re-use of the Jesuit noviciate church of S. Vitale in Rome', in P.F. Campa & P.M. Daly (eds.), *Emblematic images & religious texts. Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J.,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2010, 51-70.

Ridel, Jiři (1639-1680)

1091. A. Rollová, '"Arcularius" Jiři Ridel SJ (1639-1680)' [Der Schreiner Georg Ridel], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1375-1385.

Rodrigues, Simaõ (1510-1579)

1092. E.J. Alonso Romo, 'Simaõ Rodrigues, o português co-fundador da Companhia de Jesus e a sua relação com Francisco de Borja', *Brotéria* 171 (2010), 319-331.

Rodrigues da Cruz, Francisco (1859-1948)

1093. A. Reis, 'Personagem. O "santo" P. Cruz', *Brotéria* 170 (2010), 175-179.

Rohr, João Alfredo (1908-1984)

1094. P.I. Schmitz, 'João Alfredo Rohr, um jesuita em tempos de transição', *Pesquisas* 67 (2009), 9-22.

Roothaan, Jan Philip (1785-1853)

1095. M. Lindeijer, *Pater Ligthart en de zaak Roothaan. Streven naar heiligheid in het utopistisch tijdperk, 1914-1968,* Hilversum, Verloren/Pater-Roothaangenootschap, 2010, 660 p.

Rougemont, François de (1624-1676)

1096. A. Dudink, 'Het graf van François de Rougemont (Maastricht) in Changshu', *Verbiest Koerier* 23 (maart 2010), 4-6.

Rubino, Antonio (1587-1643)

1097. A. Masakazu, 'Solutions to the Chinese rites controversy proposed by Antonio Rubino, S.J. (1587-1643), visitor to Japan and China', in M.A.J. Üçerler (ed.), *Christianity and cultures. Japan and China in comparison, 1543-1644,* Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 126-147.

Rubio, Antonio (1548-1615)

1098. D.D. Novotný, 'Rubio and Suárez: A comparative study on the nature of Entia Rationis', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 477-490.

Rue, Charles de la (1643-1725)

1099. S. Mödersheim, 'Educational eulogies: Charles de la Rue's Symbolica Heroica', in P.F. Campa & P.M. Daly (eds.), *Emblematic images & religious texts. Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J.,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2010, 203-227.

Russell, Matthew (1834-1912)

1100. D. O'Keefe, 'A beacon in the twilight: Matthew Russell, S.J. and the Irish Monthly', *Irish Studies* 99 (2010), 169-179.

Sailer, Johann Michael (1751-1832)

1101. P. Gahn, *Johann Michael Sailers Gebetbücher: Eine Studie über den lebenslangen Versuch, ein Dolmetsch des betenden Herzens zu sein,* Tübingen, Francke, 2007, 253 p.

Saint-Vincent, Grégoire de (1584-1667)

1102. J. Dhombres, 'L'exportation d'une mathématique: l'école du Jésuite Grégoire de Saint-Vincent dans les pays ibériques et au-delà' in L. Saraiva (ed.), *History of mathematics, Portugal and East Asia // História das ciências matemáticas, Portugal e o Oriente,* Macau, Fundação Oriente, 2000, 105-130.

Sancho Mateos, Alfonso (1858-1952)

1103. B. Rodríguez Caparrini, 'Alfonso Sancho Mateos (1858-1952). Promotor de la Denominación de Origen Jerez', in A. Ramos Santana & J. Maldonado Rosso (eds.), *Nueve bodegueros del Marco del Jerez (siglos XVIII-XX,* Cádiz, Quorum Editores, 2010, 249-280.

Sande, Duarte de (1547-1599)

1104. C. Burnett, 'The navigational instruments in Duarte de Sande's Dialogus de missione legatorum Iaponensium ad Romanam curiam (1590)', in L. Saraiva (ed.), *History of mathematics, Portugal and East Asia/História das ciências matemáticas, Portugal e o Oriente,* Macau, Fundação Oriente, 2000, 263-274.

Sandt, Maximiliaan van der (1578-1656)

1105. R. Dekoninck, 'Maximilianus Sandaeus (1578-1656), théoricien de l'image mystique et symbolique', in P.F. Campa & P.M. Daly (eds.), *Emblematic images & religious texts. Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J.,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2010, 171-181.

Santander, Luis de (c. 1527-1599)

1106. C. García Oviedo, 'El padre Luis de Santander y el colegio del la Compañía de Jesús de Segovia', in J.J. Hernández Palomo & J. del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesus:*

homenaje al P. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I., Córdoba, CajaSur, 2009, 105-128.

Scannone, Juan (1931-)

1107. C. Avenatti De Palumbo a.o., 'Hermano de hombre soy. Entrevista al P. Juan Scannone S.I. sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología', *Revista Teología* 47 (2010), 145-166.

Schabel, Michael Alexius (1662-?)

1108. C. Nebgen, 'Der böhmische Jesuit Michael Alexius Schabel (1662- ?) und seine Anklage gegen die Sklaverei auf der Insel Curaçao', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Katolická teologická fakulta University Karlovy, 2010, 375-383.

Schall von Bell, Johann Adam (1592-1666)

1109. I.S. von Mannsegg, 'Geschichte der chinesischen Mission unter der Leitung des Paters Johann Adam von Schall, Priesters aus der Gesellschaft Jesu. Aus dem Lateinischen', *China Heute* 27 (2008), 51-55.

Scheiner, Christoph (1592-1666)

1110. E. Reeves & A. van Helden (eds.), *Galileo Galilei & Christoph Scheiner. On sunspots,* Chicago & London, The University of Chicago Press, 2010, 418 p.

Schott, Andries (1552-1629)

1111. L. Canfora, *Convertire Casaubon,* Milano, Adelphi Edizioni, 2002, 214 p.

1112. U. Baldini & L. Spruit (eds.), 'André Schott', in *Catholic church and modern science. Vol.1 Sixteenth-century documents. Tome 3,* Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 2340-2341.

1113. L. Canfora, *Liberté et Inquisition. Une aventure éditoriale au temps de la Contre-Réforme,* Paris, Éditions Desjonquères, 2009, 172 p.

Schott, Kaspar (1608-1666)

1114. J. Oswald, 'Leben und Werk des Würzburger Mathematikers Kaspar Schott S.J., *Archivum Historicum Societatis Iesu* 78 (2009), 417-441.

Schwingshackl, Johann Nepomuk (1887-1945)
1115. R. Zinnhobler, 'P. Johann Nepomuk Schwingshackl S.J. (1887-1945). Ein Kämpfer für Christus und sein Reich', in his (ed.), *Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich,* Linz, , Ed. Kirchen-Zeit-Geschichte, 2004, 275-293.

Scribani, Carlo (1561-1629)
1116. J. Vercruysse, 'Carolus Scribani', *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon* 31 (2010), 1223-1226.

Sevin, Jacques (1882-1951)
1117. M. Bourcereau, *Jacques Sevin fondateur et mystique 1882-1951,* Paris, Salvator, 2007, 318 p.

Sichelbarth, Ignaz (1708-1780)
1118. L. Olivová, 'Ignaz Sichelbarth, Jesuit painter at the court of Qianlong', in J. Wasilewska (ed.), *Sztuka Chin* [The Art of China], Warszawa, Neriton, 2009, 17-28.
1119. L. Olivová, 'Ignaz Sichelbarth (1708-1780), a Jesuit painter in China', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1431-1450.

Škarek, Leopold (1874-1968)
1120. B. Pitrun, *Jadrné memento. Životopisný nástin českého provinciála jezuitů Leopolda Škarka SJ (1874-1968),* Olomouc, Centrum Aletti, 2008, 470 p.

Sobrino, Jon (1938-)
1121. G. Fadini, 'La cristologia di Jon Sobrino. In dialogo con la Congregazione per la Dottrina della Fede', *Rassegna di teologia* 51 (2010), 233-255.
1122. R. Luciani, 'La práctica histórica de Jesús como norma normans, non normata', *ITER Revista de teología* 21/51 (2010), 13-30.
1123. F. Palazzi von Büren, 'La perspectiva de la escatología histórica en la teología latinoamericana. Aportes para

una teología de la esperanza en Ellacuría y Sobrino', *ITER Revista de teología* 21/51 (2010), 31-45.

Southwell, Robert (1560-1595)

1124. C. Davidson, 'Robert Southwell: Lyric poetry, the restoration of images, and martyrdom', *Ben Jonson Journal* 7 (2000), 157-186.

1125. G. Kuchar, 'Southwell's "A vale of tears": A psychoanalysis of form', *Mosaic* 34 (2001), 107-120.

1126. J. Klause, *Shakespeare, the earl, and the Jesuit,* Cranbury, AUP, 2008, 341 p.

Spee von Langenfeld, Friedrich (1591-1635)

1127. O. Maurel (ed.), *Allemagne 1631: un confesseur de sorcières parle; Cautio criminalis; Réquisitoire contre les procès de sorcières par un prêtre allemand du dix-septième siècle,* Paris, L'Harmattan, 2000, 300 p.

1128. G. Jerouschek, 'Für und wider der Hexenverfolgung. Zu Heinrich Kramers Malleus Maleficarum und Friedrich Spees Cautio Criminalis', in H.G. Kippenberg a.o. (eds.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 253-287.

1129. *Spee-Jahrbuch 16. 2009,* Trier, Paulinus Verlag, 2009, 164 p.

1130. K. Hortschansky, 'Friedrich Spee von Langenfeld und die Rolle des Liedes bei den Jesuiten', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1019-1030.

Špidlík, Tomáš (1919-2010)

1131. R. Cemus, 'In memoriam Thomae S.R.E. Cardinalis Špidlík SJ', in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 1462-1477.

Spinola, Aloisio (1597-1673)

1132. T. Véghseő, 'Controversia tra gesuiti e paolini nel 1658: il gesuita Aloisio Spinola, rettore del Collegio Germanico ed Ungarico, contro l'ammissione di alunni paolini', in G. Platania a.o. (eds.), *Gli archivi della Santa*

Sede e il regno d'Ungheria: (secc. 15-20): studi in memoriam del professor Lajos Pásztor archivista ungherese dell'Archivio Segreto Vaticano, Budapest/Roma, Gondolat, 2008, 133-141.

Stapleton, Thomas (1535-1598), Jesuit until ab. 1585

1133. W. François, 'Tomás Stapleton (1535-1598): La caída de Adán y sus consecuencias para la posteridad. ¿Exégesis agustiniana o criptojesuita?', *Augustinus* 55 (2010), 129-140.

Stephens, Thomas (1549-1619)

1134. N. Falcao, *Kristapurāna: A Christian-Hindu encounter. A study of inculturation in the Kristapurāna of Thomas Stephens, S.J. (1549-1619),* Pune, Shehasadan Studies/Gujarat, Gujarat Sahitya Prakash, 2003, 230 p.

Sterkianowski, Antonio (1728-after 1767)

1135. I. Fernández Arrillaga, 'Antonio Sterkianowski: diarista del éxodo de los jesuitas de Sonora y Sinaloa', in J.J. Hernández Palomo & J. Del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús. Homenaje al p. Francisco de Borja Medina Rojas, S.I.,* Córdoba, Caja Sur, 2009, 459-479.

Straeten, Joseph van der (1918-2010)

1136. R. Godding, 'Le père Joseph van der Straeten (1918-2010)', *Analecta Bollandiana* 128 (2010), 5-17.

Strozzi, Tommaso (1631-1701)

1137. Y. Haskell, 'Bad taste in Baroque Latin: Father Strozzi's poem on chocolate', in E. Bury (ed.), *Tous vos gens à Latin: le latin, langue savante, langue mondaine (XVIe-XVIIe siècles),* Genève, Droz, 2005, 429-438.

Suárez, Francisco (1548-1617)

See also 661, 1098.

1138. J.P. Coujou, 'Durée et existence chez Suárez', *Revue thomiste* 109 (2009), 589-620.

1139. W. Decock, 'Counter-Reformation diplomacy behind Francisco Suárez's constitutionalist theory', *Ambiente Juridico* 11 (2009), 68-92.
1140. M. Nacci, 'Riflessioni sulla Consuetudine canonica di Francisco Suarez nel contesto della seconda Scolastica', *Apollinaris* 82 (2009), 761-778.
1141. M.C. Bac, *Perfect will theology. Divine agency in reformed scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza,* Leiden-Boston, Brill, 2010, 561 p.
1142. R. Darge, 'Der suarezianische Ansatz der ersten Philosophie und die Metaphysiktradition', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 497-508.
1143. C. Fernández de la Cigoña Cantero & F.J. López Atanes (eds.), *En la frontera de la modernidad: Francisco Suárez y la ley natural,* Madrid, CEU Ediciones, 2010, 166 p.
1144. D. Heider, 'Joannes Senftleben (1648-1693) on the possibles, essences and eternal truth. The reception of Suárez's metaphysics in Senftleben's Philosophia Aristotelica universa', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 573-587.
1145. F.J. López Atanes a.o. (eds.), *Suárez: Una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe,* Madrid, Unión Editorial [etc.], 2010, 221 p.

Sucquet, Antoine (1574-1626)

1146. W.S. Melion, 'The image of the picturing soul in Antonius Sucquet's *Via vitae aeternae* of 1620)' , in his *The meditative art. Studies in Northern devotional print 1550-1625,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2009, 151-187.

Sullivan, Francis (1896-1989)

1147. D. Ryan, *Method to mission. The ecclesial vocation of the theologian. As exemplified in the works of Francis A. Sullivan SJ in the context of method at the Gregorian University,* Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 2010, 444 p.

Sullivan, John (1861-1933)

1148. T.J. Morrissey, *Where two traditions meet. John Sullivan SJ 1861-1933,* Dublin, The Columba Press, 2009, 128 p.

Surin, Jean-Joseph (1600-1665)

1149. P. Goujon, 'Un héritage Ignatien: les lettres spirituelles de Jean-Joseph Surin S.J. Une réécriture du texte des Exercices ?', in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 1-16.

Tamayo, José (1601-1685)

1150. E. Mora González, 'Memorias del cautiverio de José Tamayo, S.I. (Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 481). Edición y estudio', *Analecta Mercedaria* 28 (2009), 99-185.

Tattenbach, Franz von (1910-1992)

1151. R. Haub (ed.), *Franz von Tattenbach SJ. Die Sorge um den Menschen steht im Mittelpunkt. Ein Erzieher für Mittelamerika,* Kevelaer, Topos, 2010, 107 p.

Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955)

1152. D. Grumett, *Teilhard de Chardin. Theology, humanity and cosmos,* Leuven, Peeters, 2005, 314 p.
1153. R. de Bont, 'Le réseau louvaniste de Pierre Teilhard de Chardin', *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101 (2006), 1071-1092.
1154. B. Sésé, *Petite vie de Pierre Teilhard de Chardin,* Paris, Desclée De Brouwer, 2007, 219 p.
1155. C.M. Diakabana, 'Teilhard de Chardin et la progression de la noogenèse', *Raison Ardente* 80 (2008), 23-31.
1156. L.P. Luhata, 'Découverte scientifique et la foi chrétienne: tentatives de réponse à partir de Science et Christ de Teilhard de Chardin', *Raison Ardente* 80 (2008), 16-22.
1157. J.M. Ngimbous, 'La pensée de Pierre Teilhard de Chardin: un rudiment de la mondialisation', *Raison Ardente* 80 (2008), 5-15.

1158. I. Núñez de Castro, 'De Galileo a Teilhard de Chardin. Conflictos en los cambios de cosmovisión', *Sal Terrae* 96 (2008), 129-144.
1159. P. Collins, 'Evangelisation as inculturation in the Christology of Teilhard de Chardin', *Milltown Studies* 64 (2009), 76-99.
1160. S. Guera, 'La mística en la obra de P. Teilhard de Chardin', in P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios,* Madrid, San Pablo/UP Comillas, 2009, 195-222.
1161. P. Maroky, 'Evolution in Darwin and Teilhard de Chardin', *Eastern Journal of Dialogue and Culture* 12 (2009), 69-84.
1162. G. Martelet, *L'esprit-matière comme «étoffe de l'univers» pour le père Teilhard de Chardin,* Paris, Médiasèvres, 2009, 70 p.
1163. G.H. Baudry, *Teilhard de Chardin o il ritorno di Dio,* Milano, Jaca Book, 2010, 290 p.
1164. K. Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's fire,* Philadelphia, St. Joseph's University Press, 2010, 274 p.

Terreros y Pando, Esteban de (1707-1782)

1165. P. Álvarez de Miranda, 'El p. Terreros, antes y después de la expulsión', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2001, 45-75.
1166. *Esteban de Terreros y Pando: vizcaíno, polígrafo y jesuita: III centenario: 1707-2007,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2008, 457 p.

Tilliette, Xavier (1922-)

1167. G. Sans, 'Xavier Tilliettes philosophische Christologie', *Gregorianum* 89 (2008), 171-177.

Toledo, Francisco de (1532-1596)

1168. M. Moralejo Ortega, 'Una nota manuscrita de Francisco de Toledo, S.I., sobre la construcción de la iglesia de Il Gesù', *Archivo Español de Arte* 76 (2003), 169-176.
1169. I. Morali, 'Amicitia et dilectio per gratiam nel Commentarium in Ionnis Evangelium di Francisco de Toledo S.J. (1532-1594 [sic])', *Gregorianum* 88 (2007), 729-760.

Torres Bollo, Diego de (1551-1638)
See also 776.

1170. G. Piras, 'P. Diego de Torres Bollo, il potere coloniale spagnolo e la "salvación y libertad de los indios"', *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* 135 (2006), 83-94.

Tympel, Marcus Van den (1575-1636)
1171. T. Depoortere & J. Verberckmoes, 'Wereldwijze Leuvenaars. Een boekeninventaris uit 1653 van de familie Van den Tympel', *De Gulden Passer* 87 (2009), 47-67.

Tyrrell, George (1861-1909), Jesuit until 1906
1172. O.P. Rafferty (ed.), *George Tyrrell and Catholic Modernism,* Dublin, Four Courts Press, 2010, 187 p.
1173. void.
1174. G. Sale, 'Il "caso Tyrrell": storia di un gesuita modernista', *La Civiltà Cattolica* 161 (2010), 26-36.

Vagnone, Alfonso (1568-1640)
1175. S. Li, 'Saints, demons, and penance: A preliminary study of Alfonso Vagnone's Chinese translation of Legenda Aurea in Ming China', *Logos and Pneuma* 32 (2010), 199-223.

Valdivia, Luis de (1876-1914)
1176. J.M. Díaz Blanco, 'Una diatriba historiográfica en torno al Padre Luis de Valdivia, S.I. (1876-1914)', *Estudios Humanísticos* 8 (2009), 269-291.

Valensin, Auguste (1879-1953)
1177. L. Coulomb, *Aspects du catholicisme français au XXe siècle. L'apostolat niçois d'Auguste Valensin (1935-1953),* n.p., Alandis, 2009, 273 p.

Valignano, Alessandro (1539-1606)
1178. M. Lackner, '"*The Other is Manifold": A Jesuit's comparative approach to China, Japan, and India (1583)',* in M. Gänssbauer *(ed.), Den Jadestein erlangen (Festschrift für Harro von Senger),* Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, 2009, 121-139.

1179. S. Madrigal, 'Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación: Una relectura del "Sumario de las cosas de Japón" (1583)', in M. Delgado & H. Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ,* Fribourg, Academic Press/Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 501-517.

1180. R. Sani, 'Padre Alessandro Valignano e la nuova strategia missionaria della Compagnia di Gesù nelle Indie Orientali', in his *Unum ovile et unus pastor: La Compagnia di Gesù e l'esperienza missionaria di padre Matteo Ricci in Cina, tra 'reformatio Ecclesiae' e inculturazione del Vangelo,* Roma, Armando Editore, 2010, 83-102.

Verbiest, Ferdinand (1623-1688)

1181. N. Halsberghe, '"Xinzhi Lingtai Yixiang Zhi Tu': Origins of the xylographic prints and their relation to the constructed instruments of Ferdinand Verbiest', *Zhongguo keji shi zazhi* [The Chinese journal for the history of science and technology] 31 (2010), 471-500.

Vidaurre, Felipe Goméz de (1740-1818)

1182. F. Casanueva, 'Felipe Goméz de Vidaurre: un jesuita expulso, chileno y patriota', in M. Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana/Frankfurt, Vervuert, 2001, 207-235.

Vieira, Antonio (1608-1697)

1183. P. de Assunção, 'O pensamento económico do António Vieira: un mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 173-193.

1184. P. Calafate, 'A escolástica peninsular no pensamento antropológico de António Vieira', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 127-137.

1185. H. de Castro, 'A problemática dos direitos humanos na crítica de Vieira à Inquisição', in J.E. Franco (ed.), *En-*

tre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira, Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 211-228.

1186. F. Cristóvão, 'Vieira: a grandeza de um imperador', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 41-48.

1187. J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 318 p.

1188. J.E. Franco, 'Uma utopia católica sob subspeita: censura romana à *Clavis Prophetarum* do padre António Vieira, sj', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 139-149.

1189. M.J. Gandra, 'Padre António Vieira: un paralelo da sua vida e obra como providencialismo, o milenarismo e o messianismo coetâneos', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 251-306.

1190. L. Machao de Abreu, 'Moldura para um retrato de Vieira', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 17-26.

1192. J.F. Marques, 'A crítica sócio-política de Vieira na parénese quaresmal dos sermões dos pretendentes', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 61-77.

1193. M. Massimi & J. Madeira, 'A palavra eficaz e a disposição dos ouvintes: articulações entre arte retórica e potências psíquicas na obra sermonística de Antônio Vieira', *Sintese* 36 (2009), 399-415.

1194. V.F. Muraro, '*As cinco pedras da funda de Davi*: sermões italianos do padre Vieira', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 195-210.

1195. A. Pécora, 'O Bom Selvagem e o Boçal: argumentos de Vieira em torno à imagem do "índio boçal"', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 49-60.

1196. S. Peloso, *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira: storia, documentazione e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della Biblioteca Casanatense di Roma,* Viterbo, Sette Cittá, 2009, 545 p.

1197. M. Real, 'Padre António Vieira: a arquitectónica do Quinto Império na carta "Esperanças de Portugal" (1659)', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 91-126.
1198. L. Ribeiro dos Santos, 'Da verdade e do tempo: António Vieira e a "Controvérsia dos Antigos e dos Modernos"', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 79-89.
1199. A. Rita, 'Vieira num sermão entre luz e sombra', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 245-249.
1200. P. Santos Schermann, 'Vieira lido no Sudão. O padre António Vieira e os jesuítas no imaginário missionário católico face ao colonialismo britânico em África', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 229-243.
1201. L.F. Silvério Lima, 'Ainda ressuscitados são cadáveres: os *Sermoens* de Vieira enquanto fonte para o historiador', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 151-171.
1202. C. Urbano, 'O padre António Vieira e a Companhia de Jesus', in J.E. Franco (ed.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira,* Lisboa, Esfera do Caos, 2009, 27-40.

Vieira, Sebastião (1572-1634)

1203. H. Costa Toipa, 'Padre Sebastião Vieira, sob a palmo do martírio. A Companhia de Jesus no Japão', *Máthesis* 19 (2010), 37-53.

Vierius, Mathias (1634-1680)

1204. G. Dierna, 'Mezi vyprávěním a traktatistikou Chot' Kristova (1680) slezského jesuity Matěje Vieira' [Zwischen Narrativität und Traktathaftigkeit: Die Braut Christi (1680) des schlesischen Jesuiten Mathias Vierius], in P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 805-819.

Vitoria, Eduard (1864-1958)
1205. L. Victori I Companys (ed.), *Eduard Vitoria, Autobiografia 1864-1958,* Barcelona, Institut Químic de Sarrià, 2007, 324 p.

Vos, Jacobus de (1643-?), Jesuit until 1685
1206. P.H.A.M. Abels, 'Hij kwam binnen, zonder kloppen. De worsteling van pater Jacobus de Vos met zijn geestelijke dochters', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 13 (2010), 73-84.

Wandelman, Godfried (1590-1654)
1207. J. van Gennip, 'Polemische vonken aan de Maas. Het roerige verblijf van de jezuïet Godefridus Wandelman in Maastricht, 1633-1636', in W.A. den Boer e.a. (red.), *Onder 't kruys. Kerkelijk en religieus leven in het gebied van Maas en Nederrijn,* Gouda, Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis, 2010, 63-83.

Wasmann, Erich (1859-1931)
1208. K. Schatz, 'Pater Erich Wasmann S.J. und die Humanevolution', *Theologie und Philosophie* 85 (2010), 81-86.

Weisskopf, Johann (1848-1883)
1209. E. Murphy (ed.), *John Weisskopf, S.J. To the Zambezi; Along the Zambezi,* Harare, [Eddie Murphy, 2010], 51 p.

Well, Jan van (1866-1943)
1210. W. Kusters, 'Een pater als profeet', in his *Pierre Kemp. Een leven,* Nijmegen, Uitgeverij Vantilt, 2010, 77-109.

Wietrowski, Maximilian (1660-1737)
1211. D. Svoboda, 'Maximilian Wietrowski SJ on future contingents', in: P. Cemus (ed.), *Bohemia Jesuitica 1556-2006,* Praha, Vydala Universita Karlova v Praze Nakladatelství Karolinum, 2010, 565-571.

Winghe, Philips van (1560-1592)
1212. J. Janssens, 'I manoscritti di Philips van Winghe (1560-1592) e Jean l'Heureux (Macarius) (1540-1614), e la Compagnia di Gesù, *Gregorianum* 91 (2010), 574-582.

Xavier, Francis (1506-1552)
See also 37, 54, 269, 270, 317, 435, 459, 944.

1213. S. Tavares de Pinho, 'Francisco Xavier em Lisboa a caminho do Oriente (1540-1541)', *Humanitas* 52 (2000), 297-310.
1214. P. Lécrivain, 'L'amitié spirituelle selon saint François Xavier, un long chemin parcouru', in *L'amitié spirituelle,* Paris, Médiasèvres, 2006, 47-58.
1215. R. Sylado, *Sang FX sebuah libretto,* Jakarta, Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2008, 106 p.
1216. A. Priego, 'La situación de los cristianos en los lugares donde predicó San Francisco Javier', *Miscelánea Comillas* 67 (2009), 533-546.
1217. M.G. Torres Olleta, *Redes iconográficas: san Francisco Javier en la cultura visual del barroco,* Madrid, Universidad de Navarra/Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2009, 869 p.
1218. H. Venn, *The missionary life and labours of Francis Xavier taken from his own correspondence,* Cambridge University Press, 2009, 326 p.
1219. M. Leone, 'Francis Xavier as a sign: conversion between sameness and otherness', in his *Saints and signs. A semiotic reading of conversion in early modern Catholicism,* Berlin, De Gruyter, 2010, 321-479.

Complementary List of Persons

Index of Authors

Ronnie Po-Chia Hsia, A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610, Oxford University Press, Oxford 2010, Hardback, 359 p., Ill., $ 57.60, ISBN 978-0-19-959225-8.

Über Matteo Ricci und die Anfänge der Chinamission ist im letzten und in den unmittelbar vorausgehenden Jahren viel publiziert worden. Man kann sich darum nach den kürzlich erschienenen Werken von Fontana, Mignini und Spence zu Recht nach der Notwendigkeit dieser Biographie fragen. Der Titel verrät kein besonderes Profil. Der Aufbau in 12 Kapitel, 1. Macerata and Rome, 2. Portuguese Seas, 3. Macao, 4. Zhaoqing, 5. Ruggieri, 6. Shaozhou, 7. Nanchang, 8. Nanjing, 9. Beijing, 10. The True Meaning of the Lord of Heaven, 11. Laying the Foundations, 12. The Man of Paradox, lässt eine klassisch historiographische Biographie mit analistischer Nacherzählung des Lebenslaufs vermuten.

Dass hinter dem Werk viel mehr steckt, wird man spätestens gewahr, wenn man den Autoren etwas unter die Lupe nimmt. Bisherige Ricci-Biographien stammen durchwegs aus der Feder von Europäern oder Angloamerikanern. Nur einige von ihnen sind Sinologen geworden und haben sich damit auf europäischem Hintergrund Kenntnisse der chinesischen Kultur angeeignet. Po-chia Hsia hingegen ist den umgekehrten Weg gegangen. Sein familiäres Umfeld vermittelte ihm die chinesische Geisteswelt als ersten Bezugsrahmen. Als Schüler der Dominikaner in Hongkong wuchs er in die europäische Welt hinein, promovierte über die Täufer in Münster und wurde mit dem Zeitalter der Glaubensspaltung vertraut. Schliesslich wandte er sich der Gesellschaft Jesu und ihrer Chinamission zu, womit er zu seinen eigenen kulturellen Ursprüngen zurückkehrte. Dieser Werdegang nährt die Vermutung, dass Po-chia Hsia die Biografie in neue Zusammenhänge stellt. Dem Leser werden nicht nur dessen Lebenslauf vermittelt, sondern gleichsam der Forschungsstand des italienischen Humanismus, der Katholischen Reform, der portugiesischen und spanischen Handels- und Kolonialpolitik sowie der chinesischen Geisteswelt in der frühen Wanli-Ära – alles Faktoren, die Matteo Ricci nachhaltig prägten. Dass der Autor in der Auswertung chinesischer und europäischer

Quellen grosse Souveränität an den Tag legt, erstaunt nicht. Singulär ist hingegen, dass er aus implizit chinesischen Perspektiven in Kategorien berichtet, die dem europäischen Leser vertraut sind, was den Einblick in die Geisteswelt des Reiches der Mitte erst richtig ermöglicht.

Der sich hartnäckig haltende Mythos vom hermetisch abgeriegelten China wird nicht einmal mehr falsifiziert. Der Europäer ist zudem geneigt, in China einen streng hierarchisch und pyramidal auf den Kaiser ausgerichteten und perfekt durchorganisierten Staatsapparat apriorisch hineinzuinterpretieren. Po-chia Hsia gibt dem Leser dafür gar keine Anknüpfungspunkte. Vielmehr durchzieht er das Werk mit ganz anderen Faktoren: den persönlichen Beziehungen, dem sozialem Netzwerk Riccis und mit der möglichst detailgetreuen Beschreibung des Umfelds. Der Fokus liegt dabei weniger auf den Institutionen, dafür leuchten immer wieder punktuell Elemente, vorwiegend Kontakte, auf, deren Inhalte sich später für die Entfaltung von Riccis spezifischem Wirken in China als charakteristisch oder wegweisend entpuppten. Damit fügt sich das Buch gerade durch die Detailtreue im Laufe der Lektüre zu einer komplexen, aber durchdachten Ganzheit, in dem Matteo Ricci nach und nach aus dem Halbschatten seines familiären, gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeldes heraustritt und sich immer mehr in seinen eigenen Zügen zeigt, die ihn letztlich zum Pionier der Chinamission und einer interkulturellen Verständigung machten.

Mit der Beschreibung der verschiedenen Milieus, in die Ricci hineingeboren und hineingewachsen ist, die er sich aber auch aufgebaut hat, webt der Autor ein spezifisches Element chinesisch sozialen Lebens in sein Werk ein, das sog. Guanxi. Dabei handelt es sich um eine Netzwerkbildung, die im Reich der Mitte jedes soziale und politische Voranschreiten erst ermöglichte und gewährleistete. Nicolaus Standaert S.J. weist unter anderem in seinem umfangreichen Opus wiederholt darauf hin, dass unter der Berücksichtigung des Guanxi die Mission der Jesuiten in China erst richtig verstanden werden kann, und sich in ganz anderen Perspektiven zeigt. Man kann darüber streiten, ob Po-chia Hsia den europäischen Leser mit dem sozialen Gefüge, auf dessen Hintergrund er die Ricci-Biographie schreibt, in seinem Konzept und seiner Struktur nicht hätte vertraut machen müssen. Der Rezensent ist eher der Meinung, dass es dem kritischen

Leser überlassen sein muss, durch eine aufmerksame Lektüre auf den mentalen Perspektivenwechsel aufmerksam zu werden.

Matteo Ricci wird nicht als das grosse Genie gezeichnet, sondern als Kind seiner Zeit, das in Indien und noch mehr in China über lange Zeit unter Einsamkeit und Orientierungslosigkeit seelisch litt, was sich aber als Bedingung für die Entwicklung seiner Mission erweisen sollte.

In Indien bewegte er sich noch ausschliesslich in lusitanischem Umfeld ohne Kontakte zur einheimischen Kultur, kritisierte scharf, dass die Gesellschaft Jesu in ihren Kollegien Inder nicht zum Studium der höheren Fächer zuliess und ihnen damit auch die Übernahme politischer und kirchlicher Verantwortung verunmöglichte, während sein still anklagender Bericht über die Ernennung zweier Neuchristen zu Oberen unklar ist.

Sobald der Autor den Fokus auf China richtet, schenkt er in einem ersten Schritt Ruggieri und dem lusitanischen Umfeld in Macao seine Aufmerksamkeit. Dort lebten vor dessen Ankunft 1579 vier Jesuiten, deren Engagement sich lediglich auf die Betreuung der portugiesischen Händler und Siedler beschränkte. Der Missionsgedanke spielte bei den zumeist portugiesischen Jesuiten keine Rolle. Vielmehr waren es einige Chinesen, die Neugierde für die Lehre aus dem Westen entwickelten und sich in Macao in einem Haus neben dem Jesuitenkolleg ansiedelten. Allein Ruggieri gab sich mit ihnen ab, unterrichtete sie in europäischen Sprachen und eignete sich damit erste Chinesischkenntnisse an. Die portugiesischen Jesuiten hätten dieses Experiment Ruggieris mit chinesischen Katechumenen am liebsten abgebrochen. Pochia Hsia attestiert hingegen in seiner ganzen Darstellung der chinesischen Beamtenschaft wiederholt unerwartete intellektuelle Offenheit, welche Matteo Ricci auf verschiedenen Stationen vor xenophobisch motivierten Übergriffen der örtlichen Nachbarschaft in Schutz nahm.

Die Methode des Autors, nämlich das europäische Unternehmen der Chinamission aus chinesischer Perspektive zu betrachten, sei an folgenden drei Beispielen dargestellt:

Ruggieri kam als Begleitperson portugiesischer Handelsdelegationen nach Guangzhou bereits im April 1580 in den Genuss des Privilegs, in der Stadt selbst Quartier beziehen zu können, während die Händler über Nacht zu ihren Schif-

fen zurückkehren mussten. Mit seinen Zeremonien weckte er die Aufmerksamkeit der Mandarine, die auch fortdauerte, nachdem er in einem Tempel Götzenbilder zerstört und durch eine Madonnenstatue ersetzt hatte. Grosse Gunst sicherten sich die Jesuiten beim höchsten Beamten von Zhaoqing, Chen Rui. Auch nach dessen Degradierung währte das Wohlwollen des Nachfolgers Wang Pan nach einem kurzen Unterbruch fort. Unter diesem erhielten die Jesuiten die erste Erlaubnis dauerhafter Niederlassung in Zhaoqing. Die ganze Rolle Wang Pans bleibt gemäss Po-chia Hsia nebulös. Die Jesuiten erlangten bereits zu Beginn einen bedeutenden Achtungserfolg, weil ein Geist nach ihrer Ankunft ohne Exorzismus verschwand. Wang Pan wandte sich an die Jesuiten mit dem Anliegen männlicher Nachkommenschaft. Auf eine Anempfehlung an die Muttergottes bekam dieser einen Sohn. Es ist evident, dass die betroffenen Chinesen darin eine Bestätigung sahen, wobei sie die Madonna mit ihrer Sohn-spendenden Gottheit Guanyin identifizierten. Tatsächlich verleiteten deren Bilder bereits Gaspar da Cruz, darin einen Hinweis auf die frühe Präsenz von Thomaschristen zu sehen. Es ist selbst für den Autor nicht ganz klar, wieweit die Jesuiten fortan mit dem Potential, das in dieser Verwechslung lag, trotz offenkundigem Synkretismus spielten und wieweit sie von dort konsequent zum Christentum als Offenbarungsreligion weiterführen wollten.

Chen Rui verlangte, dass sich die Jesuiten wie buddhistische Mönche kleideten. Noch mehr stellte Wang Pan sie in diese Tradition. Denn er kam aus einer Provinz, wo das buddhistische Mönchtum eine grosse Rolle im kulturellen und intellektuellen Leben spielte. Da Wang Pan solche Ansprechpartner in Zhaoqing vermisste, projizierte er seine aus der Heimat mitgebrachte Erwartung in die Jesuiten. Auch wegen der Ähnlichkeit ihrer Liturgie mit dem buddhistischen Kult wurden sie in die Nähe dieses Mönchtums gestellt.

Es ist wiederum unklar, wieweit Ruggieri aus persönlicher Neigung zum Buddhismus oder wegen der sich öffnenden Chance auf diese Karte setzte. Jedenfalls kleidete er seinen Katechismus ganz in eine buddhistische Form und eignete sich den Titel eines indischen Mönchs an, wobei er die buddhistische Religionspraxis in manchem kritisierte. Dennoch wurde er als Lehrer einer der buddhistischen Schulen aus Indien wahrgenommen, welche wegen ihrer Herkunft

aus dem Geburtsland Buddhas Autorität genossen. Auf dem Hintergrund dieser beiden Beispiele erstaunt es nicht, dass der Zugang Riccis zum Konfuzianismus auch unter anderen Vorzeichen erscheint. Bereits Alessandro Valignano hat vor dem offiziellen Beginn der Chinamission auf die Bedeutung des Konfuzianismus hingewiesen.

Dass Ruggieri und Ricci unterschiedliche Charaktere waren, ist ebenso nichts Neues, weswegen ein Kurswechsel nach der Abreise Ruggieris 1588 nahelag. Dass Ricci mit dem Buddhismus wenig anfangen konnte, zeigte sich bereits 1589, als er auf seiner Reise nach Shaozhou den Höflichkeitsbesuch in einem buddhistischen Kloster ostentativ desinteressiert über sich ergehen liess. Obwohl Ricci in Shaozhou am meisten unter Einsamkeit litt und dort die schwierigsten Jahre verbrachte, fand dort der entscheidende Kurswechsel statt. Wegweisend war die Freundschaft mit Qu Rukui, einem Abkömmling einer reichen Gelehrtenfamilie, der sich aber seine berufliche Karriere wegen eines Ehebruchs verbaut hatte und sich vielleicht gerade deswegen in ein intensives Studium europäischer Naturwissenschaften, Ethik und Religion stürtzte. Der Kontakt mit ihm und dessen Familie brachte Ricci zur Überzeugung, dass der Christianisierung des Volkes nur Erfolg beschieden sein könne, wenn er sich vor allem in geistiger Hinsicht an der obersten Gesellschaftsschicht orientierte – mit der Konsequenz, sich in einer Sänfte herumtragen zu lassen und nicht wie ein buddhistischer Mönche zu Fuss zu gehen. Ermutigt von Valignano fasste er den Beschluss, den Katechismus Ruggieris zu revidieren und sich dabei an der Geisteswelt der Literati und Mandarine zu orientieren. Richtig zum Tragen kam diese Neuausrichtung in Riccis dreijährigem Aufenthalt von Nanchang, einem Zentrum des intellektuellen Lebens. Dort lernte er durch Vermittlung Qu Rukuis Zhang Huang kennen, der ihn in Gelehrtenkreise führte, die dem Konfuzianismus verpflichtet waren und den Buddhismus mieden. Ricci stiess auf Bewunderung wegen seiner Kenntnisse in westlichen Naturwissenschaften und chinesischem Konfuzianismus. Trotz vieler Verschiedenheiten teilte er mit diesen Gesprächspartnern die Wertschätzung der ethischen Unterweisung des Volkes und der Gelehrten für die Leitung der Gesellschaft. Unter diesem Eindruck begann sich Ricci einem intensivierten Studium des Urkonfuzianismus zuzuwenden,

wodurch die Verbindung von Christentum und Konfuzianismus eine erste grosse Bedeutung erfuhr.

Po-chia Hsia zeichnet die ganze Chinamission als Antwort auf konkrete Möglichkeiten, wie sich Jesuiten in die Gesellschaft integrieren konnten, und als Bemühen, in den Prozess kulturelle Elemente aufzunehmen und zu Trägern ihrer eigenen christlichen Botschaft zu machen. Im Vordergrund steht Pragmatismus sowie die Auseinandersetzung mit dem fremden Gesellschaftsgefüge und der konkreten Situationen, theologische und philosophische Reflexionen sind nachgeordnet. Diese Perspektive ist es aber, die den grossen Wert des Buches ausmacht, das damit auch einen Beitrag zur interkulturellen Verständigung leistet.

IHSI Paul Oberholzer S.J.

Jefrrey L. Klaiber SJ, The Jesuits in Latin America, 1549-2000. 450 years of Inculturation, Defense of Human Rights and Prophetic Witness, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2009, Paperback, Pp. 463, ISBN 978-1-880810-71-9.

Jeffrey Klaiber, an American Jesuit who has lived and taught in Peru, has written an outstandingly wide-ranging account of the Jesuit Order's contribution to Latin America, covering 450 years of the Order's presence in the continent. No one, to this observer's knowledge, has attempted to provide anything nearly as extensive on the subject. This is a comprehensive history of the Jesuits in Latin America from the sixteenth to the late-twentieth century. Klaiber offers his readers a non-traditional reading of history making clear that his focus is on three key themes, highlighting what was and still is most distinctive about the Jesuits in general, and specifically in Latin America. His themes are (1) inculturation, (2) the defense of native peoples and other marginalized groups, and (3) creative adaptability to changing times.

The first chapter presents an overview of the Jesuits in colonial Peru, who exemplified the double themes of inculturation and critical openness to change. Klaiber calls attention to key Jesuit figures, such as José de Acosta and Blas Valera, who sought to define the Jesuit mission in Peru in terms of their relation to the Incas. Chapter two focuses on the differ-

ent roles that the Jesuits played in their attempts to evangelize and protect the Amerindians. In chapter three, Klaiber examines and compares the Jesuits missions from Mexico to Paraguay, posing the question, Why were some missions successful (Paraguay) and others less so? In the fourth and final chapter on the colonial period, Klaiber reviews the ideas of four of the exiled Jesuits – Clavijero, Molina, De Velasco, and Viscardo. All four sought to forge a new Creole identity for Latin America. The next five chapters trace the history of the Jesuits after the restoration of the Society of Jesus in 1814, and study their transformation from defenders of militant Catholicism into leading protagonists of social and political change in Latin America. The author pays significant attention to the figures of Bernardo Bergöend and Miguel Agustín Pro in Mexico, and Fernando Vives and Alberto Hurtado in Chile. Klaiber closes out his history by examining the impact of the new thinking on Jesuit schools, paying special attention to the new educational endeavors, such as Fe y Alegría. Klaiber uses direct and unencumbered language to describe his historical project, and is successful in bringing together a reading of Jesuit history that engages the central themes of inculturation, faith and justice, and Jesuit adaptability. A well-organized bibliography gives extra value to the text, and includes primary sources of the colonial period, as well as a fine selection of primary and secondary sources for the nineteenth and twentieth centuries. A number of fine maps proved very useful.

Rome Jesús Rodríguez S.J.

Nicolas Standaert, An Illustrated Life of Christ presented to the Chinese Emperor. The History of the Jincheng shuxiang (1640), (Monumenta Serica Monograph Series, LIX), Monumental Serica Institute, Steyler Verlag, Sankt Augustin, Nettetal 2007, Hardback, Pp. 333, Ill., € 55.00, ISBN 978-3-8050-0548-7.

Nicolas Standaert S.J., professor of Sinology at Katholieke Universiteit Leuven, Belgium, has produced some important publications on the cultural, scientific and religious interaction between Europe and China in Late Ming and Early

Qing, such as *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought* (1988) and more recently *The Interweaving of Rituals: Funerals in the cultural exchange between China and Europe* (2008). Standaert has also served as the main editor of *Handbook of Christianity in China: Volume 1, 635-1800* (2001), an indispensable reference book for researchers in the field. The publication being here reviewed is much more modest in scope and significance, but still enriches our understanding of the cultural interaction in the less researched domain of devotional literature and artistic works.

In the first part of the volume, Standaert presents an "history and analysis" of the *Jincheng shuxiang*. While we have some studies, both produced in China and outside, on Giulio Aleni's *Tianzhu jiangsheng jingjie* (Explanation of the Images of the Lord of Heaven's Incarnation), this is the first academic study about Adam Schall von Bell's *Jincheng shuxiang (An Illustrated Book presented to the Chinese Emperor)*, printed in Beijing in 1640, only three years after Aleni's work. Standaert traces back the source of the *Jincheng shuxiang* to the *Vita Domini nostri Jesu Christi*, a manuscript which was to be stored in a curiosity cabinet offered as a gift of Maximilian I of Bavaria to the emperor Wanli, through the intermediary of the Flemish Jesuit Nicolas Trigault. While the original manuscript is lost, the author is able to reconstruct it through extant letters and other documents. The *Vita Domini nostri Jesu Christi* consisted of a Latin text on the life of Christ, illustrated with pictures, copied or inspired from works by Jerome Nadal, Raphaël and Aegidius Sadeler, Johann Matthias Kager and others. The manuscript arrived in China in 1620 but waited until 1640 to be finally presented by Adam Schall to the emperor Chongzhen. At that time, Schall made a Chinese translation of the Latin text and had some Chinese woodcutters to reproduce the paintings in the original manuscript. From this resulted a book consisting of 48 episodes of the life of Christ, with each episode being described by a picture and a text in Chinese.

Since the *Vita Domini nostri Jesu Christi*, the original document upon which Schall based his work, is missing, Standaert recognizes the difficulty in making definitive conclusions by way of comparing the *Jincheng shuxiang* with the indirect sources, both textual and visual, available at that

time in Europe. For example, while comparing the engravings of Nadal, Sadelers or Kager with the woodcuts in the *Jincheng shuxiang*, a difference that may be attributed to Schall or to the Chinese woodcutters may in fact have already been present in the original document. I should say that we always face this difficulty when dealing with the transmission of documents from Europe to China, when the master document upon which the Chinese work was made is missing. This is the case, for example, of Matteo Ricci's *Jiaoyoulun*, Alfonso Vagnone's *Dadao jiyan*, or Martino Martini's *Qiouyoupian*. However, Standaert finds a partial solution to the problem, by somehow filling the gap of transmission. Here, he proposes as a point of reference the *Officium Beatissimae Mariae Virginis et Fidelium Defunctorum*, a prayer book which belonged to Maximilian and was made in 1620, only a couple of years after the *Vita Domini nostri Jesu Christi*. The *Officium* is therefore "a precious example of what the gifts to the Chinese emperor and empress could have looked like" (p. 68).

Standaert mentions that numerous Western sources make reference to the admiration of the emperor Chongzhen for the *Vita Domini nostri Jesu Christi*. However, it seems to me that, same as in the case of the gifts brought to the court by Ricci, we should be careful in evaluating the reception by Chongzhen. The author himself admits the difficulty since there is no Chinese record. The almost unique reference to the *Jincheng shuxiang* in the Chinese sources is Yang Guangxian's *Budeyi* (*I can no longer stand it*, 1665). Schall's enemy at the court inserted in his work three images of the Passion of Christ, in order to show that Jesus was in fact a rebel condemned by the authorities of his own time. The presence of the scenes of Passion in *Jincheng shuxiang* proves that the Jesuits, or at least Schall, did not conceal the Crucifixion of Jesus, as the Dominican and Franciscan friars claimed.

Concerning the text itself, Standaert shows that it follows the Renaissance tradition of "harmony of the Gospel," presenting historical background for each scene as well as its theological meaning. The Chinese text often takes into consideration a Chinese readership.

Interestingly, Standaert shows that the genre of the illustrated life of Christ in the Sixteenth and Seventeenth centuries in Europe granted the first place to the image over the

text (p. 40). He argues further that the choice of the Chinese word *xiang* in the title does not mean purely a simple image, but an image manifesting a subject or figure (p. 77). It seems to me that we could explore further this interesting encounter between the Christian art of the icons and the Chinese tradition of holy images.

For his study, Standaert has used as reference one of the two copies held at the Austrian Nationalbibliothek of Wien (Sin 108). There is also one copy at the Biblioteca Nationale Centrale Vittorio Emmanuele, Rome, and another one at the Bibliothèque Nationale de France, Paris. Chart 2 (pp. 85-87) compares the different copies between each other. Chart 4 provides the identification of the Chinese drawings with the European engravings: the identifications with solid match (33 out of 48 drawings) are in bold print; the possible identifications (5) are in normal print. Yet, 10 Chinese drawings have not found any match. Though this could be probably improved, yet the result, the fruit of a patient work over many years, is as such very remarkable.

After the first part presenting the history and analysis of the *Jincheng shuxiang*, the second part of the volume reproduces the *Jincheng shuxiang* itself, including the facsimile of the original Chinese text, with the English translation, and the facsimile of the original drawings, with their European sources. The volume includes also an important and useful bibliography. Unfortunately, there is no index, which is quite surprising for this type of academic work.

This volume offers interesting venues for further research. Especially, there is no systematic analysis of each of the 48 scenes in the *Jincheng shuxiang*. Therefore, one could proceed to a further analysis by comparing the Chinese text and images with the European sources. I provide here some elements of such an analysis. In the scene number 6 (p. 132), Schall called the tree of Jesse "the genealogical tree of the Holy Mother Mary". This substitution of Joseph for Mary shows a clear focus on Jesus as son of Mary, while the role of Joseph is left in the background. It will be interesting to see whether this focus on the Marian genealogy of Jesus was particular to the China Mission and, if yes, the reasons behind.

In the scene 27 concerning the raising of Lazarus (p. 220), Standaert was able to find an engraving by Raphël Sadeler.

So many elements match the Chinese drawing that there can be no doubt that it is the source. Yet, one important element differs: Sadeler has Lazarus rising up, while the *Jincheng shuxiang* made him lying. Perhaps, this difference may be explained by the difficulty for many Chinese to accept the miracle of bringing a dead back to life. However, in the scene 45 (p. 304), we can see the image of Jesus rising from the dead, probably because it is an element central to the Christian faith. Also we can notice that Sadeler had Lazarus almost naked, but Lazarus is fully clothed in the Chinese print. In the text referring to the presentation of Jesus to the temple (p. 146), there is no mention of circumcision, probably because such a practice could not be accepted or understood by the Chinese at that time. Another venue of research would be to compare this book with some illustrated books on the life of Buddha or Confucius, published around the same period in China.

Finally, besides the value of *Jincheng shuxiang* for academic research, I would like to point out two limitations which make the importance of this work relative, first in terms of its artistic value, and second in terms of its historical value. In terms of iconography, we cannot put at the same level the fine engravings of Renaissance with the woodcuts of the *Jincheng shuxiang*, which are much more simplified and quite sketchy, due to the limitation of the woodcut technique itself. Indeed, in China itself, woodcut is a minor art, much less valued than traditional Chinese paintings. This brings me to my second point. When Schall produced the *Jincheng shuxiang*, the Ming dynasty was collapsing. Schall could get some support for his scientific work on the calendar, as a part of a project of national salvation. Despite what the missionaries said at that time, the interest of the emperor Chongzhen for the *Vita Domini nostri Jesu Christi* as a religious book and an art book was mostly out of curiosity, and in fact, very marginal and exotic. Despite the quickness for producing the *Jincheng shuxiang* out of the *Vita Domini nostri Jesu Christi*, it does not seem that there was much financial, technical and artistic support behind. The marginal importance of the *Jincheng shuxiang* explains its very poor diffusion in China, with no extant copy. Being produced at the court, it seems that it did not spread much beyond. Probably the times were not ripe and the Jesuits had to wait for the emperors Kangxi

and Qianlong who paid a much closer look to the religion and to the arts from the West.

Sun Yat-sen University, Guangzhou Thierry Meynard S.J.

Luke Clossey, Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions, Cambridge University Press, Cambridge 2010 (first hardback edition 2008), Paperback, XII + 327 pp., £ 63.00, $ 104.00 (hardback), £ 24.99, $ 39.99 (paperback), ISBN 978-0-521-17326-1.

This book takes on an ambitious project: studying the "preeminent international institution" of the Early Modern era, the Catholic Church, as it worked to build and expand internationalization (p. 1). Clossey addresses the global history of Catholicism by focusing on Jesuit missions in German territories, New Spain, and China. His choice of terminology is deliberate; global history is a more integrated approach to the past than world history, which tends toward stitching together local narratives rather than "trespass[ing] across national and regional boundaries to consider subjects of extended geographical scope" (2); thus, he does not attempt to take three geographically distinct regions as either typical cases or points of comparison, but instead lays out "a non-comparative study of a single transregional phenomenon, three interrelates components of which are singled out" (10). Part of this bigger picture is a necessary antidote to some previous work on missions: when historians view missionaries as nothing more than intolerant foreigners, they can miss the deep religious conviction which motivated them, as well as their desire to make concrete the claims of Catholic Christianity to a kind of universalism.

Clossey has mined sources in Chinese, Dutch, French, German, Italian, Latin, Portuguese and Spanish for the project (but, alas, his "Works Cited" section does not include a list of these documents, which appear in footnotes only; the reader is invited to find his dissertation for a more comprehensive bibliography). He does not discuss the 53 individuals in his study until chapter seven (out of a total of eleven chapters). A brief prospography in that chapter is combined with some discussion of the context and the dangers of the mis-

sion; further information about this is available in Appendix C ("Principal Prosopographical Information"). This chapter is somewhat out of place as it interrupts a well-constructed narrative which stretches from chapters two through six and resumes in chapters eight through eleven; on the other hand, it does successfully shift the focus from theory to practice.

Throughout the volume Clossey emphasizes universality, beginning with the observation in chapter two ("Organizing the Society of Jesus") that the goals of missions were universal. Missions, and missionaries, were chosen for their ability to influence others to follow: in other words, both the person and the place were instrumental in the spread of Christianity. Unfortunately, "naïve nationalisms", as he observes in chapter three ("Decentralizing the Society of Jesus") worked against real unity, despite clear and active attempts by the hierarchy to encourage internationalization: Frenchman André des Freux was appointed rector of the Roman College, for example, and Generals including Borgia, Acquaviva, and Vitelleschi wrote of the potential harm which would result from internal rivalries based on regional identities. Theological rivalries were even more divisive, not only causing discord between the Jesuits and other religious orders, but also attracting the negative attention of the Inquisition.

Chapter four ("Imagining Global Mission") will be the most familiar territory to historians, especially art historians of the Baroque. Clossey characteristically moves beyond the received understanding of the spread of European artistic norms, as well as art itself, in part via the missions. He broadens the discussion to incorporate maps, including globes, demonstrating that the artistic changes were not found only in those which Europeans exported, but also in the very way Europeans saw the world to which they exported their people and their ideas. Global mission, in other words, was about the globe in its grand sense (the world) as well as in its ornamental sense (a map of the world). This neatly leads to chapter five ("Space, Time, and Truth in the Jesuit Psychology"), in which discovery means both exploring the "new" world and finding new Christians. Jesuit cartographers were also Jesuit catechists, and they expressed these dual functions in naming places after the feast days on which they were "discovered." Conversion of the infidel caused its own problems, but with time rather than space, and an expecta-

tion of the millenium was clearly part of the understanding of some missionaries as they worked to evangelize the natives. As their success grew, members of the Society pointed to that success over large distances of both space and time to increase their authority over local populations.

The importance of distance continues as a theme for chapter six ("The Missionary Motivation"), which asks, why would someone risk life and limb to convert unknown people far away? Examining the literature aimed at encouraging missions, including Ricci's account of his time in China and a corpus of Jesuit poetry, Clossey explores the legend of the entirely self-disinterested Jesuit, one able to put self-centered thinking and desires aside in order to lead others to salvation. He finds that this characterization is a myth, and that most members of the Society mixed concern for self with concern for others – so the real issue was never selflessness, but a vocation to do God's work. Certainly a small minority had a desire for martyrdom; more had a genuine desire to combat irreligion; but many others, perhaps most, had more base motives: family connections to other missionaries and wanderlust number among the less exalted reasons for choosing missionary work, as did a sense that bringing others to salvation would at the same time bring them to salvation too. Clossey concludes from this that "Jesuits' missionary interest is best understood in the selfish, negative, medieval sense" (p. 134).

Chapter eight ("The Jesuit Financial Network") raises the issue of money, an area in which secular and sacred concerns crossed with great frequency. Jesuit missions received both government and papal income; individual Jesuits owned property in New Spain and raised funds from private investors in China; and some invested in trade and real estate to earn more income. Members of the Society also courted royal, noble, and episcopal patronage quite successfully in the German territories and in Mexico to fund missions around the world. With this, Clossey returns to the theme of universality, emphasizing the international connections among the different missionary sites. He continues this in chapter nine ("The Jesuit Information Network") by discussing not simply the rich field of Jesuit letter-writing, but also publications related to missions. Scholars have long mined the regular reports from the missions to understand Asia and the Ameri-

cas, but Clossey is careful to point out the importance of these writings for news on Europe as well, and to note the demand for updates from different directions. Acquisition of this information also included the purchase of foreign-language books by Europeans, who might use the books more for prestige than for information.

In chapter ten ("The Jesuit Sacred Economy"), Clossey turns his attention on universality to the formal religious activity of the missions, in particular baptism, which signalled the success of conversion. Jesuits were careful to keep records of numbers, both in Europe (conversions of Protestants) and abroad (conversions of indigenous peoples) – in part to keep a balance sheet, since "the Catholic Church was compensated for the lost Protestant souls with the newly won souls of newly discovered peoples" (p. 231). In addition, the Jesuits famously referred to areas of Europe as "otras Indias", suggesting that "Indias" meant not simply a place, but a way of life and/or belief.

Chapter eleven ("An Edifying End: Global Salvific Catholicism") though billed as a conclusion, refers more to the theory of the argument than the specifics of the practice. Some parts of this chapter, particularly the emphasis on salvation, have clearer antecedents in the prior ten than for example, the discussion of terminology and the partially-enthusiastic embrace of "Early Modern Catholicism" as descriptive of the era.

Clossey's writing is often overdramatic and tends to include too much jargon; but his ideas and analysis are welcome and should be deeply influential. This book is geared toward graduate students or professors, not to undergraduates, who would not have the experience in global history to appreciate its scope, creativity, and nuances – in other words, the tremendous achievement of the author.

Georgia Southern University Kathleen Comerford

Mary Ward und ihre Gründung, 4 Bd., Dirmeier, Ursula, C.J. (hg.), (Corpus Catholicorum. Werke Katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 45-48), Aschendorff, Münster 2007, Hardback, 792, 658, 559, 304 Seiten, € 224,00, ISBN 978-3-402-03459-0; 978-3-402-03460-6; 978-3-402-03461-3; 978-3-402-03462-0.

The long-awaited four-volume collection of writings by and about Mary Ward is an inestimable gift to scholarship which enables researchers for the first time to place her story within the rich and complex context of her time. We hear her voice and those of her contemporaries without the mediation of modernized spelling or editing, so the freshness, urgency and, occasionally, sheer chaos that surrounded her life comes to vibrant life.

This monumental work is published under the name of its final editor, Ursula Dirmeier C.J., and owes much to her determination and meticulous scholarship. But it is the fruit of the lifetimes of zealous research and editing of those who, like Moses, saw the promised land but never entered it. Immolata Wetter C.J. and Henriette Peters C.J. and Joseph Grisar S.J. were the greatest Mary Ward scholars of the twentieth century, who died before seeing this compilation of their work published or indeed Mary Ward given the honour that is surely her due. It is their work and dedication that we find in these volumes.

Modern writers on this fascinating but elusive woman who was only proclaimed Venerable in 2009, four hundred years after the foundation of the *Jesuitesses*, *English Ladies* or *Galloping Girls*, as they were variously known, have long complained of the difficulty of accessing her writings in full and in the original. Major biographers like Catherine Chambers, whose nineteenth-century two-volume life is still a considerable resource, have speeches and letters edited, often with little or no explanation for having done so. While some of this was clearly for the sake of brevity and convenience, on other occasions significant words or sentences were left out, and their inclusion now sheds light on the mind and spirit of Mary Ward and on several mysteries surrounding the fate of her ill-fortuned foundation.

In history, context is all. As the series editor points out in the foreword, this collection allows us not only an insight

into Mary Ward's life and mission but into the complex interaction of faith and politics, religious conviction and pragmatic governance that enabled rulers and key players to find a way through the quagmires of seventeenth-century European history. The sources are varied: pontifical briefs, gossipy letters, practical instructions rushed off as the post is leaving, spies' reports and financial documents lie side by side in a variety of languages. We hear a whole chorus of voices, harmonious and discordant, opposing or defending Mary Ward's pioneering project, each pursuing their own vision and understanding of how Europe's religious and political conflicts might be settled. Whatever else this collection gives us, it puts a human face on key players: Jesuits like General Superior Mutius Vitelleschi or the irrepressible John Gerard, prelates like Dean Jakob Golla in Munich or Nuncio Carafa in Liège, Infanta Isabella in Brussels, Queen Henrietta Maria in England, Popes Gregory XV and Urban VIII all emerge in stronger relief as letters to and from them follow each other across borders, plead the English Ladies' cause or try to stop them in their tracks.

The more this collection reveals, the more it highlights the tragic loss to scholarship brought about by her own sisters' destruction of so many documents pertaining to Mary Ward. Benedict XIV's decree *Quamvis Justo* of 1749 gave a measure of canonical approbation to her congregation on condition that no one should claim Mary Ward as its orginal foundress. In 1868 a trunk full of her papers and documents was burned in Altötting, while in the library of the York convent Mary's name was neatly cut out of books. Nevertheless, the four volumes here give, in their totality, a fuller insight than ever before not only into her story, in isolation, but into the effects that the suppression of her Institute had on other groups of women with similar aims in Northern Europe, as zealous bishops pursued other groups loosely termed *Jesuitesses* and attempted to impose enclosure on them.

The growing body of scholars engaged in research on Mary Ward and women religious in the seventeenth century will find their language skills stretched to the full with texts in Latin, Italian, French, old German, Spanish and in an English that displays a total disregard for any rules of spelling. The need for secrecy among English recusants not only taught Mary the skills of correspondence in lemon juice,

which she employed in prison, but also in the code she and several of her companions used, fearful of letters falling into unfriendly hands. But some letters, written among Mary and her companions in Italian, were clearly intended for others' eyes than their own, and show how anxious they were for their work and aims to be understood clearly by those whose opinion mattered.

Having the entire collection of documents makes it possible to follow the development of people's attitudes towards the new foundation. In no other case is this so vivid as that of the Jesuit General Superior, Mutius Vitelleschi. Saint Ignatius' own troubled experience with Isabel Roser and other women wishing to become female Jesuits led to a ban on Jesuits ever taking responsibility for women's orders. To this the General holds fast in all his dealings with Mary Ward, but amid stern warnings to his men (cheerfully ignored by the loose cannon, John Gerard), there is also a courteous and kindly concern for Mary herself and for her companions, stricken by poverty and at the mercy of gossip and hostile speculation. Where he can, he helps, whether by writing letters of commendation or trying to procure financial and practical support. Where there has been hostile and unhelpful behaviour by Jesuits themselves, he writes firm admonitions.

The letters and reports by Mary Ward's enemies have been well publicized in Immolata Wetter's book, *Under the Shadow of the Inquisition*, but seeing the ebb and flow of correspondence plays fascinatingly like music in counterpoint. On the one hand we have the tune played by Mary and her supporters, pleading, affirming, confident in the fact that this is a work inspired by God. On the other we have letters insistent that proper authorities are being thwarted and ignored, the women are nothing but tools in the hands of Jesuits, pawns in their machinations against the secular clergy, and repeatedly the dreary prurience of men who can only see women's attempts at independence in terms of sexual innuendo and scandal.

It is both enlightening and saddening to see in full the forces at work within church and society that prevented the flourishing of unenclosed apostolic religious life among women in the seventeenth century, especially in a collection whose political and historical perspectives make clear how helpful this would have been. The collecting of the fragment-

ed documentation on Mary Ward enables researchers to get a clearer picture of how and why her initial venture failed, but perhaps also why her vision survives to this day. A work decades in the collating and editing, this is a fine compilation which will prove invaluable to scholars of the period and those who remain fascinated by "that incomparable woman, whom England in her darkest and bloodiest hour gave to the church." (Pius XII.)

Heythrop College, London Gemma Simmonds C.J.

Bernard Joassart, Aspects de l'érudition hagiographique aux XVIIe et XVIIIe siècles, (Hautes études médiévales et modernes 99), Librairie Droz S.A., Genève 2011, Paperback, p. 169, € 48.00, ISBN 978-2-600-01360-4.

Chacun accordera volontiers que la valeur d'un livre ne se mesure pas au nombre de pages. Le volume 99 de la série *Hautes Études Médiévales et Modernes* de la Section des Sciences Historiques et Philologiques de l'École Pratique des Hautes Études n'en a que 169, mais il mérite à juste titre l'attention de quiconque s'intéresse à l'histoire de la Compagnie de Jésus ou, plus largement, à l'hagiographie. L'ouvrage présente en effet une brève histoire de cette discipline entre le XVIe et le XVIIIe siècle centrée sur deux initiatives importantes : l'atelier bollandien et les travaux des bénédictins mauristes. Quant aux travaux des hagiographes jésuites, leur présentation avait déjà été abordée par plusieurs plumes connues également des lecteurs de notre revue à travers quelques comptes rendus des années récentes, cf. *AHSI* 154 (July-December 2008), p. 528-529; *AHSI* 157 (January-June 2010), p. 242-244 et *AHSI* 158 (July-December 2010), p. 578-580.

Dans le nouveau livre de Bernard Joassart le lecteur aura l'occasion non seulement de s'initier aux débuts du bollandisme (chapitre 1), mais, par la confrontation de cette entreprise avec l'œuvre des mauristes (chapitre 2), il la situera dans un contexte plus large. Ensuite, son regard sera porté à l'intérieur des volumes des *Acta Sanctorum* (chapitre 3), en suivant un dossier de cette célèbre série et, en même temps, en continuant à découvrir l'histoire bollandienne durant le

difficile épisode que fut la querelle avec les Carmes sur les origines de leur Ordre. Enfin, le lecteur parviendra au XVIIIe siècle et aura également une idée de l'hagiographie à cette époque (chapitre 4) grâce à la lecture de textes rédigés par des adeptes de cette discipline, notamment des correspondants des bollandistes.

L'ouvrage nous offre toutefois bien plus qu'une simple histoire des mauristes et des bollandistes. Le projet d'ensemble est construit de façon à nous guider dans la lecture de textes illustrant le sujet exposé. A cette fin, certaines citations sont développées, par exemple, les extraits de la *Préface* de Jean Bolland aux *Acta Sanctorum* (p. 12-28 et 34-41), ceux des *Brèves réflexions sur quelques Règles de l'histoire* de Jean Mabillon (p. 60-76) ou encore ceux du livre d'Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques,* (p. 115-123). Une telle approche est tout à fait dans l'esprit de l'École « pratique » (l'ouvrage est né à la base de quatre leçons données par l'auteur à la IV Section de cette École en mai 2009) et correspond aussi à l'intention de B. Joassart qui déplore dans l'*Avant-propos* : « [...] les praticiens de l'histoire ont parfois tendance à oublier que, sans les sources, cette discipline risque de sombrer dans des dissertations, pas nécessairement inintéressantes, mais qui peuvent à tout moment n'être plus que des dissertations » (p. VII) ; il nous rappelle en outre que l'importance donnée aux sources a toujours été l'une des caractéristiques de l'entreprise bollandienne (p. 32-33). Aussi, le choix, plus que copieux, de tels textes facilite ce voyage dans le monde de l'érudition à l'époque, soit sur plus de deux siècles.

Le livre se lit bien car son style, qu'on aurait pu qualifier de « causerie savante », rassure le lecteur moins familier de la problématique hagiographique et lui permet d'approcher sans appréhension un contenu qui est tout autre que léger.

Vouloir souligner ici tous les enjeux de cet ouvrage serait sans doute trop long. Parmi les aspects concernant l'histoire de la Compagnie de Jésus, plusieurs méritent notre attention, par exemple le rappel des « sources spirituelles » de Bolland qui, étant jésuite, s'était formé par les *Exercices Spirituels* de saint Ignace de Loyola, d'où l'importance de l'imagination soulignée dans le frontispice des *Acta Sanctorum* (p. 8), ou bien le souci de l'édification du prochain si caractéristique de l'Ordre auquel appartenaient les bollandistes (p. 29). Même

si ces aspects ne comptent pas parmi les plus importants du livre, ils ne sont pourtant pas dépourvus d'intérêt, vu que certains auteurs présentent les jésuites illustres comme spécialistes de telle ou telle branche du savoir, mais sans rien dire de la genèse de leurs actions. Ainsi, par exemple, les missionnaires, auteurs de descriptions ou chroniques et de cartes géographiques des diverses contrées où ils étaient allés - travaux fort appréciés aujourd'hui par les historiens - ont-ils entrepris leurs voyages au bout du monde uniquement pour rédiger des relations et dresser des cartes ? Taire le « pourquoi » de leurs actions - à savoir qu'ils étaient surtout des missionnaires - mutilerait l'interprétation de l'histoire. À ce propos on aurait envie de paraphraser ici ce que le P. Burnichon a écrit au début de l'un de ses volumes : «Un jésuite, qui parle de la Compagnie de Jésus, sait de quoi il parle et parle de ce qu'il sait» (Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France* t. 1. Paris, 1914, p. IV). Voici donc ici un bollandiste qui, parlant de bollandisme et d'hagiographie, sait de quoi il parle et parle de ce qu'il sait...

Un des enjeux les plus fondamentaux de l'ouvrage touche la question de la méthode historique. Cet enjeu se manifeste dans le souci de la vérité, apparent dans la *Préface* de Bolland aux *Acta Sanctorum* (p. 33-41) et dans sa grande honnêteté intellectuelle qui lui faisait demander aux lecteurs de le corriger et de lui faire parvenir des matériaux (p. 24-25). La même problématique revient quand il s'agit de l'affaire des Carmes (chapitre 3). Loin d'être uniquement une question académique concernant le passé, cette problématique reste pertinente et c'est un mérite du livre de le rappeler et d'y réfléchir, d'autant plus que l'histoire se répète aussi en ce qui concerne les tensions et problèmes relatifs à ce métier comme le montre la crise moderniste évoquée dans le chapitre 3 (p. 115).

À l'époque où le latin est une langue de moins en moins connue, même dans les milieux universitaires, on ne peut qu'applaudir à l'idée de l'auteur de donner les traductions françaises de nombreux textes illustrant son exposé.

ARSI Robert Danieluk S.J.

Friedrich Spee, Priester, Mahner und Poet (1591-1635). Eine Ausstellung der Diözesan- und Dombibliothek Köln in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Spee-Gesellschaft Düsseldorf. 11. Juni bis 9. Oktober 2008, Heinz Finger (Hg.), (Libelli Rhenani. Schriften der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek zur rheinischen Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Buch- und Bibliotheksgeschichte; 26), Köln 2008, Paperback, 494 S., ill. (s/w), € 22.00, ISBN 978-3-939160-16-8.

Dieser Begleitband einer Ausstellung, die 2008 im Foyer der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln präsentiert und durch Begleitvorträge im Hauptlesesaal der Bibliothek ergänzt wurde, setzt sich das Ziel, Friedrich Spee S.J. als Seelsorger und Kämpfer für Menschlichkeit und Gerechtigkeit in nicht zu einseitigen Einzelaspekten im historischen Kontext vorzustellen (S. 11 f.). Vorausgegangen waren Ausstellungen in Trier (1985, 2004), Düsseldorf (1991, 2000) und Lügde (1991); Krefeld folgte 2010. Das Werk gliedert sich in vier Teile (I. Einzeluntersuchungen, II. Erzbistum, Kurfürstentum und Reichsstadt Köln zu Lebzeiten Friedrich Spees, III. Katalogteil, zu IV. siehe unten) und zwei kurze Anhänge. Häufige orthografische und sonstige sprachlich-stilistische Fehler sowie Unsicherheiten beim Handwerkszeug des Historikers weisen auf fehlende wissenschaftliche Gesamtredaktion hin; die Gesamtkonzeption des Bandes überzeugt hingegen.

Heinz Finger (S. 13-28) beleuchtet die Kontroverse um Spees Namen mit Blick auf dessen soziale Herkunft und plädiert sinngemäß dafür, die abzulehnenden, Adel insinuierenden Namen *Friedrich von Spee* und *Friedrich Spee von Langenfeld* nicht mit demselben Eifer zu bekämpfen, mit dem gelegentlich um die richtige Form gestritten wurde (S. 13, 28). In Teil II vermittelt er einen konzisen Überblick über geistliche und weltliche Herrschaft auf dem Gebiet des Erzbistums Köln, auf dem Spee mindestens 22 Jahre seines Lebens verbrachte, und schließt mit einem Ausblick auf Spees Verhältnis zur Politik. Von Gunther Franz' Beiträgen stößt der zweite (S. 111-130, ein Wiederabdruck aus dem Jahr 2006) in eine Forschungslücke, indem er Spees Staatsauffassung untersucht, diese mit derjenigen von Adam Contzen S.J. († 1635), Jesuitenbeichtvater am Münchener Hof, ver-

gleicht und mit der aktuellen Bedeutung von Spees Kampf für die Menschenrechte schließt, wohingegen der erste (S. 43-54) thesenartig Argumente für die Aktualität Spees zusammenstellt. Solide, den bisherigen Forschungsstand referierende Überblicke liefern Ursula Kern in *Friedrich Spee und der Jesuitenorden* (S. 29-42), Harald Horst in *Hexenverfolgungen und Gegner des Hexenwahns im Rheinland* (S. 55-110) und Oliver Pütz in *Spee als Pädagoge* (S. 229-257). Der Beitrag *Missverstandene Sinnbilder?* von Ralf Stefan (S. 141-162) zeichnet sich durch gute Beobachtungsgabe und einen wirklichen Fortschritt im Bereich der Spees Trutznachtigall betreffenden Emblematik aus. Die *Pia desideria* von Herman Hugo S.J. († 1629) sollten jedoch, da grammatisch Neutrum Plural, auch im deutschen Satz so behandelt werden (vgl. z. B. S. 150, 152, 157, 167); zudem ist gerade bei Stefans Aufsatz die nur mittelmäßige Qualität der Abbildungen bedauerlich. Wünschenswert wären zudem erläuternde Bildunterschriften gewesen. Ergänzt wird der Beitrag durch S. 167f. in *Geistliche Gesänge Friedrich Spees als Kirchenlied und im Zyklus Trutznachtigall* von Thomas Wichert-Schulze-Gahmen (S. 163-170). Konrad Groß beschränkt sich in *Spee und Leibniz. Ein kurzer Überblick* (S. 131-140) zunächst auf den Editionsstand der Werke Leibniz' von 1984 (S. 131, Anm. 1; vgl. S. 135, Anm. 18), kündigt dann aber an, sich „mehr mit Leibniz' Stellung zum Problem von Magie und Hexerei, wie diese ihn, angestoßen von der Lektüre Spees, umgetrieben hat" (S. 131), zu befassen. Genauigkeit in Quellenangaben und Belegen aus der Sekundärliteratur vermisst der Rezensent. Besser nimmt sich hier der zweite Beitrag desselben Verfassers über Friedrich Spee und die Romantiker aus (S. 258-276). Georg Kühnen entscheidet sich im ersten Absatz von *Die Poetiken von Martin Opitz und Friedrich Spee. Versuch einer Gegenüberstellung* (S. 171-175) dafür, statt eines detaillierten Vergleichs der beiden Poetiken zwei zeitgenössische Dichtungslehren zu behandeln. Christoph Hutter untersucht in *Die Sprache Friedrich Spees* (S. 176-184) die mündliche Kommunikation Spees mit der Bevölkerung unterschiedlicher deutscher Landschaften; so schlussfolgert er: „Dabei bediente er sich, wie Luther, aus mehreren Mundarttöpfen, und passte seine Sprache beim Vortrag seiner Predigt den mundartlichen Gepflogenheiten der jeweiligen Zuhörerschaft an." (S. 181) Leider drängt sich einem auch hier

der ungute Eindruck eines unter Zeitdruck mit mangelnder Sorgfalt zusammengestellten Textes auf. Der engagierte ausführlichere Beitrag *Friedrich Spee als Frauenseelorger* von Claudia Hompesch (S. 185-228) entwickelt das Thema recht geschickt von der von Theo G. M. van Oorschot auf Spee angewandten *Anima-Integration* aus (S. 203), der Integration des gegengeschlechtlichen Seelenanteils in die eigene Persönlichkeit (entwickelt in *Jesus der Mann* von Hanna Wolff), steigt aber mit einer sprachlich missglückten Definition von *Neuzeit* ein, wobei pauschal auf zwei Artikel der Internet-Enzyklopädie Wikipedia verwiesen wird.

Der Katalogteil (S. 341-441), der zum großen Teil auf den bibliothekseigenen Bestand zurückgreift, verzichtet mehr oder weniger auf exakte Beschreibung und/oder Abbildung aller Ausstellungsgegenstände, so dass bisweilen deren Identifizierung unmöglich wird (vgl. z. B. Nr. 1, 2, 7, 34, 35, 49); er ist daher über die Zeit der Ausstellung hinaus nur von gemindertem Benutzungswert. Das Werk schließt mit Teil IV, den der nützliche Beitrag *Wohlan, so lass uns weiter gehen. Sind Friedrich Spees Lieder und Meditationen heute noch aktuell?* von Hans Müskens (S. 443-490) bildet. Müskens stellt Spees Lieder und Meditationen aktualisierend in sieben Modellen für den Gottesdienst vor, die sich der Rezensent als Separatdruck für die Pfarrgemeinden wünschen würde. Register und Mitarbeiterverzeichnis fehlen. Insgesamt betrachtet handelt es sich um einen Katalog, der zwar deutliche Mängel aufweist und bei dem im darstellenden Teil aufgrund des zuweilen geringen Erkenntnisfortschrittes weniger manchmal mehr gewesen wäre, der aber als Gesamtwerk eine lesenswerte Leistung darstellt und dessen pünktliches Erscheinen zur Ausstellung lobenswert ist.

Paderborn Frank Sobiech

Padre Stefano Tuccio S.I. Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma, Atti del Convegno di Studi Monforte San Giorgio, 24-25 agosto 2006, Mirella Saulini (ed.), Associazione Culturale Noialtri, Pellegrino, Monforte S. Giorgio 2008, Paperback, 150 p., Ill [no price], [no ISBN].

This short book is a collection of nine uneven papers delivered at the conference dedicated to an important Sicilian Jesuit orator and playwright, Stefano Tuccio (1540-97), which was held in Monforte San Giorgio (Messina) 24-25 August 2006. These proceedings were edited (or, rather, simply assembled) by Mirella Saulini, the author of an authoritative book on Tucci as playwright, *Il teatro di un gesuita siciliano. Stefano Tuccio s.j.* (Roma 2002). As she explained in the two-page preface, the goal of the conference was "to assess what we know about Father Stefano Tuccio: his origins and life, cultural influences on him – ascertained or hypothesized, and also to a have a glimpse at the physical ambience and panorama of Sicily, where he was born and where he lived." (p. 8, transl. R. Maryks)

After a brief welcome speech of Agrippino Pietrasanta S.J. in which Tucci is portrayed as an excellent scholastic post-Tridentine theologian (equal to Bellarmine and Suárez!), the proceedings open with a paper by Franca Angelini on Jesuit theatrical activities in the broader context of the seventeenth-century theater. In it, she highlights how the educational purpose of Jesuit school theater changed the European perception of the status of the theater actor, and how the pedagogical use of classical sources became an important factor of modernity. Michela Sacco Messineo in her paper on Jesuit theater in Sicily discusses the goal of Jesuit theater as a verbal-linguistic and visual-figurative communication, used similar to form a Christian in scope to Loyola's *Spiritual Exercises*. The Sicilian context of the origins of Jesuit theater as it evolved from the dramatic dialogue to the baroque urban feast, characteristic of the Spanish culture of the Mediterranean, is the topic of a more detailed paper by Giovanni Isgrò. In the first of the two essays by the editor of the volume Mirella Saulini, the author analyses the tragic elements in the six Latin plays by Tucci that were shown in Messina between 1562 and 1569: *Nabucodhonosor, Goliath,* and *Juditha;* and *Christus Nascens, Christus Patiens,* and

Christus Judex. In the second contribution, Saulini discusses the interesting and important topic of Tuccio's participation in the late-sixteenth-century discussion on the role of Cicero's prose, which had been one of the major preoccupations of Renaissance orators and writers. From an analysis of his orations, the Jesuit emerges closer to Erasmus's rather than Borromeo's vision of the Christian orator. This short but outstanding contribution is a foretaste of Saulini's future larger work on the topic, which we look forward to seeing in print. Tucci's Sicilian ambience is the subject of three following contributions: by Leonardo Fuduli, on the historical context of the Jesuit's birthplace; by Giuseppe Cannata, on the sixteenth-century Sicilian panoramas as they may have *appeared* to Tuccio; and by Grazia Musolino, on the iconography of the Holy Sacrament altar in the Madre di Monforte church. Finally, Rosario Moscheo discusses the presumed correlation between the Sicilian roots and the philosophical-scientific formation of Tuccio.

The value of these proceedings is that they draw attention to a very important early Jesuit playwright and orator and the role the Society of Jesus played in the history of Renaissance and Baroque theater and Renaissance rhetoric. The importance of Stefano Tuccio – going way beyond his Sicilian homeland – deserves, however, a more robust and cohesive volume than a small collection of papers of a celebratory (rather than an academic) conference.

New York City Robert Maryks

Frank Pohle, Glaube und Beredsamkeit. Katholisches Schultheater in Jülich-Berg, Ravenstein und Aachen (1601-1817), (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 29), Rhema-Verlag, Münster 2010, Hardback, Ill., 1128 Seiten, € 98.00, ISBN 978-3-930454-94-7.

Es ist eine beeindruckende Studie, die Frank Pohle vorlegt. Über 900 engbedruckte Seiten und drei Hauptkapitel hinweg führt die 2005 an der Philosophischen Fakultät der RWTH Aachen eingereichte und 2010 in der Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 „Symbolische Kommu-

nikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution“ erschienene Dissertation durch die *Bildungslandschaft* als *Konfessionslandschaft* der Frühen Neuzeit anhand des katholischen Schultheaters in Jülich-Berg, Ravenstein und Aachen im Zeitraum zwischen 1601 und 1817.

Wie in der Einführung (Kap. 1) deutlich wird, ist *katholisches Schultheater* in der Frühen Neuzeit vor allem *Jesuitentheater*. In der nachtridentinischen Zeit wurden die Jesuiten im ganzen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, oft gegen den Willen des Ordens selbst, beauftragt, höhere Schulen einzurichten oder bestehende Lateinschulen zu übernehmen und in mehrstufige Gymnasien umzubauen. Die Schultheater bildeten von Anfang an zentrale, das Schuljahr strukturierende Elemente. Sie hatten nicht nur pädagogische, humanistisch bildende Funktionen, sondern auch religions- und kulturpolitische. Aufgrund der Forschungs- und Quellenlage wurde das Untersuchungsgebiet eingeschränkt auf die Niederrheinische Provinz der Gesellschaft Jesu.

Die religionspolitischen Voraussetzungen der niederrheinischen *Bildungslandschaft* waren, wie Pohle im ersten Hauptkapitel (Kap. 2) ausführt, stark geprägt durch die Zuwanderung von niederländischen Glaubensflüchtlingen und der darauffolgenden reformierten Gemeindebildung im 16. und anfangs des 17. Jahrhunderts. Während in Aachen ab 1614 die Gegenreformation von oben gestärkt wurde, hatte in den vereinigten Herzogtümern Jülich-Kleve-Berg immer die *pax civilis* Vorrang vor der konfessionellen Bekenntnisfrage. Die konfessionelle Umgebung spielte eine wichtige Rolle, so konnte in der Niederrheinischen Provinz nirgends eine vollständige Rekatholisierung durchgesetzt werden, was den Aktivitäten der Gesellschaft Jesu und anderer katholischer Reformorden Grenzen setzte, Schulgründungsprozesse beeinflusste und sich insbesondere auf die Dramenproduktion der Schulbühnen auswirkte.

Aufgrund der konfessionellen Ausgleichspolitik und der späten Wirksamkeit der (Re)Katholisierung im Untersuchungsraum setzte erst anfangs bis Mitte des 17. Jahrhunderts eine Gründungswelle von jesuitischen Niederlassungen ein, die Einrichtung von Gymnasien erfolgte zum Teil noch später. Detailliert werden im zweiten Hauptkapitel (Kap. 3) die Quellenlage und Geschichten der einzelnen Schulen im

Untersuchungsgebiet von der Gründung bis zur Aufhebung der Niederlassungen ab 1773 (und darüber hinaus) nachgezeichnet, um die unterschiedlichen Bedingungen und Entwicklungen, in denen das Schultheater sich zu etablieren hatte, aufzuzeigen. In der Regel, insbesondere in den grösseren Städten des Untersuchungsraums, übernahmen die Jesuiten bereits bestehende humanistisch ausgerichtete Lateinschulen, oft gegen die lokalen Obrigkeiten, aber mit Unterstützung des Landesherrn, dies vor allem aus wirtschaftlichen Gründen. In der Folge wurden diese Schulen nach dem Vorbild der jesuitischen *Ratio studiorum* und der ergänzenden Regeln der Niederrheinischen Provinz zu höheren Schulen ausgebaut, wobei in den kleineren Orten nicht der ganze Lehrplan eingehalten werden konnte.

Als Vertreter des Tridentinums gründeten die Jesuiten ihre Niederlassungen häufig an zentralen Orten der Städte und wurden dabei in ganz unterschiedlicher Weise unterstützt oder abgelehnt. Sie können deshalb nicht nur als Speerspitze der katholischen Kirche bezeichnet werden, sondern stiessen innerhalb der Konfessionalisierungsprozesse auch auf starke Widerstände. Die Jesuiten bedeuteten, wie etwa in Aachen, oft „einen beträchtlichen Störfaktor im gesellschaftlichen Leben“ (S. 211).

Nach der Darlegung des historischen und politischen Kontextes der Entwicklung der Jesuitengymnasien in der Niederrheinischen Provinz liegt das Augenmerk der Untersuchung auf der Theaterarbeit der Jesuiten, wobei weniger poetologische und dramentheoretische Fragen behandelt, als vielmehr ein weites Feld von formalen, bühnentechnischen, soziokulturellen, organisatorischen und wirkungsorientierten Aspekten betrachtet werden, sowie auch Nebenformen des Jesuitentheaters Beachtung finden mit dem Ziel, die ganze Bandbreite *des Jesuitentheaters* deutlich zu machen.

Der eigentlichen Theateraufführung liegen die rhetorischen Schulbildungskategorien der Deklamationen und Affixionen zugrunde, freie Reden zu einem Thema innerhalb des Klassenverbandes, in denen die Schüler im Argumentieren und Kommentieren geschult wurden. Feste Punkte im Schuljahr bildeten dann die *Ludi autumnales*, die grossen Herbstspiele zum Schulschluss. Dabei waren die Bestimmungen der *Rationes studiorum* zu beachten, etwa zur Spiellänge, zur Ausstattung der Bühne und zur Häufigkeit der Aufführun-

gen. Inhaltlich richten sich die Theaterstücke nach Heiligenfesten, Heiligsprechungen, Ordensfeiern und im Falle von Aachen an der Heiligtumsfahrt, aber auch nach Fürstenbesuchen. Dabei ist im 18. Jahrhundert eine stärkere *Literarisierung* des Jesuitentheaters zu beobachten. Bezeichnend dafür ist neben dem Phänomen der Stückewanderung auch die Herausbildung eines *Repertoiretheaters*.

Des Weiteren werden Fragen nach den organisatorischen Rahmenbedingungen des jesuitischen Schultheaters erörtert. Für die Spielorte ist im Laufe des 17. Jahrhunderts die Tendenz zu beobachten, die Aufführungen von öffentlichen Plätzen in geschlossene Räume zu verlegen, unabhängig davon, ob dort bereits Bühnen bestanden oder diese jedes Mal neu aufgestellt werden mussten. Die Kirche als Aufführungsort wurde in nachtridentinischer Zeit weitgehend untersagt und höchstens noch für Krippen- und Osterspiele oder Katechismusdramen genutzt. Die Verlegung der Aufführungen in die Schulaulen brachte auch organisatorische Veränderungen mit sich wie die Verminderung der Darsteller und das direkte Ansprechen des Publikums, was der jesuitisch-rhetorischen *persuasio* entgegenkam. Neben Diskussionen um die Verkürzung der Aufführungsdauer behinderten Epidemien, wetterbedingte Schwierigkeiten und Kriegsereignisse die Theatertätigkeit.

Für die umfangreiche Vorbereitung und Organisation der Schulaufführungen, insbesondere der *ludi autumnales*, schuf der Jesuitenorden ein detailliertes Regelwerk, welches ein reibungsloses Nebeneinander von Theater- und Schulbetrieb ermöglichen sollte. Kritikpunkt am jesuitischen Bildungssystem war denn auch immer wieder, dass die Theaterarbeit einen zu grossen Teil der Unterrichtszeit in Anspruch nehmen würde. Da sich im Untersuchungsgebiet keine Bühnenanlage erhalten hat, kann nur von anderen Bühnen geschlossen werden, dass auch in der Niederrheinischen Provinz die Bühnendekorationen und technischen Ausstattungen im Laufe des 17. und dann vor allem im 18. Jahrhundert üppiger und technisch ausgefeilter wurden, die Bühne sich also von einer Parallelbühne zu einer Verwandlungsbühne entwickelte. Requisiten, insbesondere Kostüme, hatten die wichtige Funktion, dem oft lateinunkundigen Publikum den Inhalt der Stücke (visuell) zu erläutern.

Für die Kosten der Aufführungen, die Druckkosten für die Periochen und die bei den Theateranlässen verteilten Prämien kamen zum grössten Teil die Eltern der Schüler und Gönner auf. Die Analyse der Trägerschaft des Schultheaters macht vor allem deutlich, dass kaum Verallgemeinerungen zulässig sind. So schufen die Autoren und Choragen, die zum grössten Teil in den Periochen nicht genannt werden und deshalb anonym bleiben, für das jeweilige Publikum und den jeweiligen Anlass zugeschnittene Stücke. *Illiterati* und Frauen waren im Publikum grundsätzlich unerwünscht, was viele von ihnen aber nicht davon abhielt, trotzdem den Aufführungen beizuwohnen. Für die Rollen der Darsteller wurde nach Möglichkeit auf die eigene Schülerschaft zurückgegriffen, die Musik komponierten und spielten nach Möglichkeit ebenfalls Schüler oder ehemalige Schüler, zum Teil auch lokale, den Jesuiten verbundene Musiker. Sozial nicht unwichtig war die Vergabe von Schulprämien. Die Gruppe der Stifter setzte sich aus Bürgern und Magistraten, Adligen, Geistlichen, ehemaligen arrivierten Schülern und Militärs zusammen.

Stand in bisherigen Untersuchungen das jesuitische Schultheater im Zentrum, so richtet Pohle den Blick auch auf andere Formen des Jesuitentheaters, welche je nach Anlass und Publikum zum Tragen kamen. Zu nennen sind hier insbesondere die Aufführungen für die jesuitischen Marianischen Sodalitäten oder zu kirchlichen Hochfesten (Krippen- und Fastnachtsspiele, Fastenmeditationen, Passions- und Osterspiele, Fronleichnamsspiele) und die Darbietungen der Katechismusgruppen sowie szenische Darstellungen bei Prozessionen und Volksmissionen oder Schaustellungen der Bühnenaltäre, Heiligen Gräber und Trauerkastelle. Alle diese Formen erfuhren am Übergang vom 17. ins 18. Jahrhundert zahlreiche Transformationen. Am jesuitischen Schultheater auffallend ist, dass es vor allem didaktische und kaum politische, also gegenreformatorische Intentionen aufweist, auch wenn die Bedeutung von durch das Theater vermittelten und als richtig erachteten Rollenmodellen für den Konfessionalisierungsprozess nicht von der Hand zu weisen sind.

Ein drittes Hauptkapitel (Kap. 4) befasst sich schliesslich mit Konkurrenzsituationen und kommt zum Schluss, dass dem jesuitischen Schultheater im Untersuchungsraum abgesehen vom Theaterschaffen einzelner anderer Ordensge-

meinschaften wie etwa der Franziskaner-Rekollekten kaum ernsthafte Konkurrenz erwuchs.

Wer also einen umfassenden Überblick über das katholische Schultheater der Frühen Neuzeit, über das Jesuitentheater samt Nebenzweigen im Allgemeinen und in der Niederrheinischen Jesuitenprovinz im Besonderen gewinnen möchte, ist mit dieser Studie (inklusive ausführlicher Bibliographie und umfangreichem Quellenverzeichnis) gut beraten. Allerdings setzt sie einiges Vorwissen voraus und es wäre da und dort wohl ein erläuternder Zusatz wünschenswert gewesen. Ohne Erklärung werden etwa Begriffe wie „Exerzitienbuch“, „Prämiator“, „Chorag“, „argut“ oder „Segneri-Methode“ verwendet; fremdsprachige Zitate – nicht nur französische oder englische, sondern auch lateinische und niederländische – werden grundsätzlich nicht übersetzt. Insgesamt ist die Fülle des ausgewerteten Materials beeindruckend und für weiterführende Arbeiten, für die zum Teil auch Anregungen gegeben werden, hilfreich; gelegentlich verliert der Leser, die Leserin jedoch ein wenig die Orientierung. Hier wäre eine klarere Strukturierung der Kapitel und neben dem Orts- und Personenregister auch ein Sachregister und ein Verzeichnis der Abbildungen hilfreich gewesen. Diese Bemerkungen sollen aber den Wert der Studie keineswegs schmälern, sondern höchstens den Einstieg in die Lektüre vorbereiten.

Zürich — Esther Schmid Heer

La Biblioteca del Collegio dei Gesuiti di Trento. Claudio Fedele, Italo Franceschini, Adriana Paolini, eds. 2 vols., (Biblioteche e Bibliotecari del Trentino 4), Soprintendenza per i beni librari e archivistici, Trento: 2007, Hardback, 2 vols.: LXII + 607 and 673 pp, € 60,00, ISBN 978-88-7702-185-4.

The Jesuit Collegio di Trento, which counted among its illustrious alumni the missionary Eusebio Kino (1645-1711) and the artist and architect Andrea Pozzo (1642-1709), was founded in 1625, two years after the restricted invitation of the Society of Jesus to the city in 1623. The Jesuits were granted the ability to open a school, but not to create the kind of college/professed house complex they had construct-

ed in other cities. These stipulations restricted the expansion of the Society in the region, but also hampered their abilities to administer their new educational institution. As the informative introductory essays to this valuable two-volume set explains, only in the late seventeenth and early eighteenth centuries did the Jesuits of Trent claim title to a dedicated building and a church. Among the results of these limitations of space and size was an early library; although, as the authors explain, a small *libraria* must have existed for educational purposes, and certain architectural details suggest where this book collection was held, we have no indications of its size or content before the late eighteenth century.

The college itself was a success, even reporting a decline to about 500 students by 1641. In 1773, like the Society, the college was suppressed. Its assets were transferred to the Episcopal Seminary of Trent, and from there this movable property began an odyssey of decline along with the fortunes of the territory in which it stood. In the twentieth century, what remained of this *patrimonio* became available as part of the Biblioteca Comunale di Trento. In the 1990s, two documents constituting a 1783 catalog of books were discovered in the seminary's library; this catalog contained books certainly once held by the Collegio. The majority of the two volumes is dedicated to identifying the titles found in that catalog: 3,962 printed texts (of which seven are found in two copies; hence, 3,955 individual titles) and 65 manuscripts (of which one is found in two copies; hence, 64 individual titles). The list is, apparently, a true treasure, as it includes not only titles but also dates of acquisition; based on my own experience in Jesuit and seminary libraries, the latter data are rare indeed. Additionally, in a few cases, the authors have unearthed information on the origin of volumes.

The introductory material continues with a discussion of Jesuit pedagogy through the world, noting the dramatic expansion of the colleges and houses in the seventeenth century and the desire of the Society to reach not only all continents, but all classes of society. Although their successes with the wealthier and more powerful sectors and with clergy are better known, the Jesuits never abandoned their focus on the laity and the middle and lower classes, engaging in work with confraternities, Marian congregations, preaching, processions, theater, etc. Teaching in its various incarna-

tions was fundamental to the very self-definition of Jesuits, as demonstrated in the early documents guiding the society and in their focus on the schools around the world. The Jesuits paid a great deal of attention to curriculum and steered their students in the direction of specific interpretations of philosophy, science, and theology; hence, any Jesuit college needed a library in order to carry out the goals of greater knowledge of, and love for, God.

The contents of the inventory are not particularly surprising: the library contained texts which supported the general ideals of a Jesuit education, including works by Bellarmine, Kircher, Loyola, Suarez, and Thomas Aquinas; which supported the teaching of the humanist disciplines and theology; and which were written in Latin, Greek, Italian, and German. The number of scientific texts is below expectations, however. In addition, the library contained prohibited books – likely both expurgated and complete versions, and likely kept apart from the rest to restrict access to those who were explicitly granted it. The critical apparatus of the authors is explained in detail in the introductory section, and a thirteen-page bibliography closes the two-volume set.

Out of over 1,340 pages, 894 are dedicated to identifying the books, and 18 to the manuscripts. Each entry for printed volumes includes the following information: a number assigned by Fedele, Franceschini and Paolini; the author (using the original form of his name, rather than a Latin or Italianized version); the complete title of the volume; publication information; and a physical description. Following these technical data are notes on the actual book, for example indications of ownership, condition and type of binding, prior classification, etc. For manuscripts, each entry includes a number assigned by Fedele, Franceschini and Paolini; author (where possible); and title. Following these are physical descriptions, indications of ownership, and some description of the contents. After the lists, the editors provide seven indices: of titles, of place of printing/publication, of editors/printers/booksellers, of dates of publication; of date of arrival at the Collegio, of location within the Collegio, and of provenance. Thirty-two full-color prints, divided between the two volumes – pages from the books, photographs of the bindings, etc. – are a welcome addition and give the reader a good sense of the preservation of the library.

As a result of this detailed work and the excellent cross-references, this set will prove invaluable to historians of education, libraries, books, Jesuits, and Trent, and I highly recommend it.

Georgia Southern University Kathleen Comerford

Enzo Gualtiero Bargiacchi, A Bridge Across Two Cultures. Ippolito Desideri S.J. (1684-1733). A Brief Biography, Contribution to the XVth Congress of the International Association of Buddhist Studies, Istituto Geografico Militare, Firenze 2008, Pp. 62, no price, no ISBN, available on-line: www.ippolito-desideri.net/BioDesideri/Bio.Des.ingl.pdf

There have been many intrepid travelers in the long history of the Society of Jesus, and there have been many extraordinary scholars. Among those who made their way to Asia, one thinks immediately of Roberto de Nobili in India and Matteo Ricci in China. Another Italian of a somewhat later period, less well known but perhaps even more remarkable as both a scholar and traveler, is Ippolito Desideri S.J., belatedly acknowledged as the founding father of Tibetan Studies in the West.

Desideri was born in Pistoia in 1684 and entered the Jesuit order in 1700. Following two years of instruction in theology, he requested permission to become a missionary. After audiences with Pope Clement XI and Cosimo III de Medici, he made his way to Genoa, where he sailed for India on November 23, 1712. Braving high seas and Turkish pirates, his ship made port five months later in Goa. Assigned to the Tibet mission, Desideri and another priest, the Portuguese Manoel Freyre, eventually set off on the trip north, reaching Leh, the capital of Ladakh, at the westernmost edge of the Tibetan domain. Two months later they set out on a difficult seven-month journey to the capital, reaching Lhasa on March 18, 1716.

Desideri's companion soon returned to India, leaving him alone, the only European, and the only Christian, in Tibet. Tibet was ruled at that time by a Mongol warlord, who, apparently impressed by the Tuscan's determination to teach Tibetans the route to heaven as well as his declaration that

he wished to remain in Tibet for the rest of his life, granted Desideri permission to stay, offering lodging and support.

Less than a year later, on January 6, 1717, he presented the khan with an exposition of Christianity, written in Tibetan verse. The khan, himself a Buddhist, proposed a debate between Desideri and a learned Tibetan monk, but suggested that Desideri first undertake further study. He arranged for Desideri to live at one of the oldest Buddhist temples in Lhasa and then at a large monastery on the outskirts of the city. His notes from his studies, preserved in the ARSI, are fascinating, tracing his course through a young monk's textbooks on elementary logic through to the masterworks of the philosophical tradition.

Desideri continued his studies until the Capuchins, who had arrived in the fall of 1716, finally received an official letter from the Propaganda Fide ordering Desideri to leave Tibet. He reluctantly did so, arriving in Kathmandu on January 20, 1722. He would remain in India for five more years, finally returning to the city of his birth on November 4, 1727. The last years of his life were consumed with composing long defenses of his work, as well as the remarkable account of his time in Tibet, the *Relazione de' viaggi all' Inde e al Thibet.* He died in Rome on April 13, 1733.

Desideri's works remained largely unknown until they were discovered in the ARSI by Cornelius Wessels S.J., who reported the existence of the Tibetan writings in his 1924 work, *Early Jesuit Travellers to Central Asia.* They were later studied by the great Italian Tibetologist, Luciano Petech. Four of these works were translated into Italian by Giuseppe Toscano S.J., published between 1981 and 1989. Thus far untranslated is Desideri's unfinished opus magnus, *Inquiry into the Doctrines of Previous Lives and of Emptiness,* 464 pages in length, in which he seeks to refute two of the fundamental doctrines of Tibetan Buddhism.

There has been a renewed interest in Desideri and his work over the past decade, inspired and encouraged by the author of the present work, Enzo Bargiacchi, widely respected as the doyen of Desideri studies. His brief biography of his fellow Pistoian (from which the material above has been drawn) is indispensible for anyone with the slightest interest in Desideri, Tibet, or the Asian missions of the Roman Catholic Church.

In five chapters, the biography offers a narrative of Desideri's life, from his birth to his death, quoting often from Desideri's own words. Particularly useful are a number of maps. The first traces Desideri's route through Europe, both in departing in 1712 and returning in 1727. The second shows his sea routes from Europe to India and back. The third shows his travels in India and Nepal. The fourth shows his travels in Tibet. In each case, Bargiacchi has very helpfully provided dates, allowing readers to know exactly where Desideri was at what time. Despite its relative brevity, the book also contains a full scholarly apparatus, including substantial notes.

Two larger works on Desideri have been published recently: *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Tibet* (2009) by Trent Pomplun and *Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri, S.J.* (2010), Michael Sweet and Leonard Zwilling's masterful translation of Desideri's *Relazione.* Both works owe a great deal to Enzo Bargiacchi, and readers of either book would benefit greatly by first reading Bargiacchi's clear and compelling biography of this extraordinary Jesuit father.

University of Michigan Donald S. Lopez

Federica Dallasta, Eredità di Carta. Biblioteche private e circolazione libraria nella Parma farnesiana (1545-1731), Franco Angeli, Milano 2010, Paperback, 415 pp., € 38.00, ISBN 978-88-568-3060-6.

Le biblioteche private non rispecchiano totalmente la personalità dei proprietari: lasciti, doni e letture non compiute falsano l'orizzonte culturale disegnato dai libri posseduti, prestiti, letture condivise e limitazioni imposte non lasciano traccia e forse incidono ancor più profondamente sul lettore. Si collocano tra scelte individuali e limitazioni imposte dal mercato, dalle possibilità economiche e di accesso all'istruzione, dalle diverse censure, dall'offerta culturale. Accostarsi a una biblioteca privata è dunque un'operazione di grande delicatezza e richiede la capacità di intrecciare diversi approcci alla fonte. Accortamente, dunque, Federica Dallasta introduce il suo prezioso lavoro con un esame accurato della storiografia sullo studio delle biblioteche private, evidenzian-

do le problematiche connesse e i percorsi della ricerca. Suo intento è di coniugare l'attenzione di tipo bibliologico e bibliografico, l'analisi sul profilo culturale di singole personalità e la ricerca sulla fruizione del libro in determinati gruppi o ceti sociali in un certo periodo storico. A tal fine ha individuato il contesto della Parma farnesiana (1545-1731) e come fonte gli inventari di biblioteche rintracciati in 870 buste notarili conservate in diversi enti parmensi.

Eredità di carta si segnala innanzitutto per l'imponente mole di inventari consultati (oltre 1800), di diversa tipologia: inventari *post mortem*, di doti per monache e per spose, di confraternite, di botteghe, di enti ecclesiastici e di altro genere. Ma è ancor più interessante per aver incrociato nell'analisi le diverse storie dell'editoria, del commercio librario, della censura, della scienza della catalogazione, dell'alfabetizzazione e dell'istruzione, e insieme della cultura in tutti i suoi ambiti e delle istituzioni civili e religiose, nonché per aver intrecciato i percorsi individuali e di genere con i quadri generali. La costituzione di un *data base* di 18.000 *item* ha permesso di analizzare le raccolte librarie per dimensioni, tipologia di possessori, discipline e generi letterari, autori e formati, ma all'esame dei dati seriali si è affiancato lo studio qualitativo, sui singoli proprietari individuati e su alcuni esemplari rintracciati. L'autrice ha ritenuto inoltre di poter individuare tre periodi diversamente connotati: una fase segnata da letture umanistiche (1545-1622), i decenni centrali del Seicento (1623-1680), caratterizzati dalla forte presenza della cultura ecclesiastica ma anche dagli interessi scientifici, e i decenni tra Sei e Settecento (1681-1731), nei quali risulta ben presente l'erudizione scientifica e storica, nonché la letteratura di intrattenimento.

Dopo un capitolo introduttivo sulle questioni metodologiche, il libro si dipana in altri cinque capitoli, dedicati rispettivamente alla circolazione libraria a Parma in rapporto alla corte e alla città, ai tre periodi storici individuati e, infine, alle "donne lettrici". La tabella dei proprietari di biblioteche conclude il volume. Diversi fattori favorirono a Parma la circolazione del libro: la presenza della corte farnesiana e di tipografie, l'esistenza di istituzioni educative e di istruzione quali l'università, il collegio dei nobili, gli studi degli ordini regolari e l'attività delle accademie, degli ordini religiosi, della diocesi e del Sant'Ufficio, né vanno dimenticate le fiere di Piacenza.

L'attività editoriale nel ducato è esaminata analiticamente e viene sottolineato l'uso della stampa da parte dei Farnese ai fini di un radicamento del proprio potere. Alla loro azione promozionale e di sostegno appare legata in gran parte la vita culturale del ducato. Nello stesso tempo emergerebbe tra i sudditi del ducato una "volontà di leggere" che avrebbe favorito il progresso dell'alfabetizzazione. L'estensione della capacità di lettura è un filo rosso nel libro di Federica Dallasta, che riconosce come fattori di promozione la pratica e l'istruzione religiosa e che per il 1657 e il 1690 propone un calcolo della capacità di firmare a Parma sulla base di certificazioni riguardanti gli affitti.

Riguardo alla prima fase, dalla fondazione del ducato alla morte di Ranuccio I, la suddivisione del materiale librario rinvenuto negli inventari in base alle sue funzioni permette di individuare le diverse tipologie di libri per l'apprendimento, dall'istruzione di base e catechistica a quella universitaria, che appare molto legato alla cultura umanistica veicolata dal latino e dalla tradizione di insegnamento classica e medievale. Tra i "libri per apprendere" trovano posto anche i testi per l'attività politica, amministrativa e diplomatica, come pure per l'attività militare. Gli antichi sono il riferimento costante in tutti gli ambiti formativi. Numerosi poi i libri di genere letterario, sia greci e latini sia in volgare, e per lo svago, tra i quali sono da segnalare i testi drammatici, editi in numero sempre maggiore. Cospicua la presenza della letteratura religiosa nei suoi diversi generi, alimentata sia dalla vita delle comunità regolari e confraternali sia dall'aggiornamento post-tridentino in ambito liturgico, catechistico e pastorale, sia dalla pratica di controllo inquisitoriale e censorio. Interessante l'andamento della presenza biblica negli inventari, che subisce una netta flessione negli ultimi due decenni del Cinquecento e nel primo decennio del Seicento, per ricomparire negli inventari del secondo decennio del sec. XVII. La stretta censoria avrebbe quindi agito in merito soprattutto a fine Cinquecento. Contemporaneamente si registra negli inventari una crescita del libro spirituale.

La seconda fase, corrispondente ai ducati di Odoardo e di Ranuccio II, è specchio del confronto in atto tra antichi e moderni. Nel collegio di San Rocco a Parma i gesuiti resero l'insegnamento delle discipline scientifiche un'occasione di ricerca innovativa, con ricadute editoriali, testimoniate an-

che nelle biblioteche private, nelle quali gli autori antichi cominciano a diradarsi a metà secolo per lasciare spazio a testi di contemporanei in tutti gli ambiti del sapere. L'articolato esame delle presenze librarie in campo medico, matematico, fisico, tecnologico, ma anche letterario e nella produzione per lo svago prova tale mutamento. I decenni centrali del Seicento registrano anche una forte presenza del libro religioso, in molteplici vesti, tanto da poter affermare che la pratica religiosa sembra sempre più fare ricorso alla lettura. Le biblioteche private di Parma forniscono un vasto repertorio di testi della religiosità barocca, ricca di devozioni, antiche e nuove. L'analisi della biblioteca di Ranuccio Pico (1568-1645), infine, permette di individuare un vasto repertorio di biografie e agiografie, nonché di storiografia sacra, utile al segretario di corte per quella attività di sostegno ai culti tradizionali locali mediante il ricorso alle fonti che si registrò nell'età post-tridentina. Il suo lavoro sui santi di Parma sarà il titolo più presente nelle biblioteche private esaminate per l'età farnesiana. La sua biblioteca prova la declinazione particolare della cultura di un uomo al servizio del principe nei primi decenni del Seicento, una commistione di teologia, morale, diritto e riflessione politica, mirante alla costruzione di modelli esemplari e insieme di linee operative, per delineare un'immagine dei Farnese secondo ideali di santità in accordo con la "ragion di stato". Pur sotto l'attento controllo ecclesiastico, sostenuto attivamente dai duchi, gli inventari di libri di questa seconda fase dimostrerebbero una ricerca nella lettura dettata dalla trasformazione del sapere in atto, alla quale Parma diede un vivace contributo, soprattutto mediante religiosi ed ecclesiastici capaci di percorrere nuove vie di pensiero e sperimentazione.

Nell'ultimo cinquantennio della dinastia farnesiana le liste di libri rinvenute permettono di registrare un ulteriore incremento della lettura e un uso del libro allargato alla "curiosità intellettuale", oltre i bisogni professionali, di svago o religiosi, che pur permangono. Diritto, letteratura drammatica e religione si distinguono per il numero e la qualità dei testi presenti negli inventari, e sono interpretati come mezzi di affermazione dello stato confessionale farnesiano in un'epoca di forte tensione intellettuale, che conobbe interessanti manifestazioni nella stessa Parma. In ambito scientifico proseguì, infatti, l'insegnamento nello studio gesuitico di San

Rocco come occasione di apertura a novità nella ricerca. La moltiplicazione di testi storiografici, scientifici e letterari nelle biblioteche private è posta in relazione anche con l'attività dell'Accademia degli Elevati, fondata nel 1635 ("ristabilita" nel 1663) presso il monastero benedettino cittadino, da porre tra i protagonisti dell'elaborazione della nuova metodologia storiografica e luogo di formazione di Benedetto Bacchini e di Vittorio Siri. Gesuiti e benedettini risultano così determinanti nella vita intellettuale della Parma farnesiana dei decenni centrali del Seicento e fino a inizi Settecento.

Gli inventari di libri esaminati sono interessanti anche sotto il profilo linguistico. Nei decenni centrali del Seicento compare il castigliano nelle opere letterarie e teologiche, il volgare è la lingua prediletta dei testi devozionali e teatrali, mentre il francese appare dopo la metà del secolo. Volgare e francese guadagnano spazio nelle opere scientifiche e tecniche nei decenni successivi. Nel terzo periodo esaminato il volgare ormai prevale nei testi teatrali e letterari. L'esame delle liste di libri posseduti da donne, contenute soprattutto in inventari *post mortem*, doti monastiche o per spose, è condotto tenendo conto dei percorsi formativi disponibili a Parma per bambine e giovani, accuratamente ricostruiti. Tra le letture delle adulte laiche l'*Ufficio della Madonna* risulta il testo più frequente, ma a Parma la lettura femminile in epoca farnesiana è attestata soprattutto nei monasteri, in particolare tra le benedettine. In un ducato nel quale la famiglia regnante aveva scelto la via dell'ossequio religioso come forma di legittimazione, cappuccini e gesuiti ebbero un ruolo notevole nella formazione dei regnanti e dei sudditi. Nella circolazione del libro a Parma emerge in modo chiaro l'apporto rilevante degli appartenenti alla Compagnia di Gesù, grazie alle loro istituzioni educative, alla ricerca scientifica, all'attività pastorale, alla presenza come autori nell'editoria, anche locale, e nelle biblioteche, agli stretti rapporti con la corte.

Il lavoro di Federica Dallasta è significativo sia per la grande quantità di dati offerta sia per la tenacia interpretativa e può aprire a ulteriori approfondimenti e rendere possibili comparazioni utili a percepire l'evoluzione culturale tra Cinque e Settecento mediante la circolazione libraria attestata nelle vite dei lettori.

Università di Pavia Miriam Turrini

Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721, Teile 1-3, Matthias Asche, Werner Buchholz, Anton Schindling (Hrsg.), (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung/Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, Hefte 69-71), Münster 2009, 2010, 2011 Paperback, 228, 216, 184 Seiten, € 26.80, € 26.80, € 24.80, ISBN 978-3-402-11087-4, 978-3-402-11088-1, 978-3-402-11089-8.

Die Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum behandeln in drei Teilen eingehend die geschichtlichen Entwicklungen des Baltikums im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Im Wesentlichen wird die Epoche von 1500 bis 1721 (Ende der schwedischen Vormacht im Baltikum) untersucht. Nicht einbezogen wird das Gebiet Litauens, das erst in neuerer Zeit zum Baltikum gezählt wird. Mehr oder minder beschränken sich die Hefte demzufolge auf das Gebiet der *Altlivländischen Konföderation.*

Während im ersten Heft kleinere Beiträge in die Materie einleiten, wertvolle Orientierung über die in der Region beheimateten Sprachgruppen ermöglichen und sich mit den entscheidenden Auswirkungen der Reformation auf Entstehen und Entfalten der estnischen und lettischen Schriftlichkeit beschäftigen, greift der Hauptbeitrag von Aleksander Loit, „Reformation und Konfessionalisierung in den ländlichen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft“ (aus dem Schwedischen übersetzt von Werner Buchholz), auf rund 180 Seiten die Entwicklung des bäuerlichen Christentums bis 1500, die weitgehende und rasche Durchsetzung der neuen Lehre, zuvorderst in der Gestalt des Augsburger Bekenntnisses, im 16. Jahrhundert und schliesslich den langwierigen und von Rückschlägen gekennzeichneten Aufbau einer festen evangelischen Kirchenorganisation durch Schweden auf. Da dem Beitrag als Gesamtüberblick eine hervorragende Rolle zukommt, geht vorliegende Rezension primär auf ihn ein: Der deutschsprachigen Leserschaft muss zunächst eine weitgehend unbekannte und wenig übersichtliche politische Ausgangslage vermittelt werden. Dabei ist es unumgänglich, den

verschieden *beteiligten Völkern* entsprechenden Platz einzuräumen, wobei verdienstvollerweise Esten und Letten als dem Gros der Einwohner des Baltikums das Hauptaugenmerk gilt, währenddessen in der Vergangenheit der Fokus der Reformationsgeschichte wesentlich auf die Städte und die relativ kleine deutschbaltische Oberschicht gerichtet blieb. Nicht einfach machen es jedem Interessierten die mehrfach wechselnden Herrschaftsverhältnisse. Bis 1561 war die *Altlivländische Konföderation,* gebildet aus dem Deutschen Orden, städtischen Herrschaftsträgern und geistlichen Fürsten, die bestimmende *Grösse.* Diese Konföderation entwickelte sich freilich nie über einen lockeren Zusammenschluss nicht selten konkurrierender politischer Gebilde hinaus. Im 16. Jahrhundert befand sie sich in einem Prozess der Auflösung, wobei die Reformation hier stark katalysierend wirkte.

Die deutschbaltische Führungsschicht nahm die Reformation früh und grossmehrheitlich an. Das sorgte für ihren Durchbruch auch bei den unfreien ländlichen, einheimischen Bevölkerungskreisen (Esten und Letten), die im Hochmittelalter wohl eher oberflächlich christianisiert und meist unzureichend pastoral versorgt worden waren. Am Zustand eines wenig verinnerlichten christlichen Glaubens sollte sich unter reformatorischen Vorzeichen im 16. Jahrhundert nur geringfügig etwas ändern. So hatte sich zum Zeitpunkt des Zusammenbruchs der Konföderation das Luthertum zwar umfassend ausgebreitet, allerdings ohne dass tragfähige kirchliche Organisationsstrukturen herausgebildet worden wären. Ab 1561 griffen verschiedene rivalisierende Grossmächte nach der Region. Zunächst auf Estland beschränkt, setzte sich Schweden im frühen 17. Jahrhundert auch im südlichen Baltikum als die dominierende Macht zu grossen Teilen durch. Nicht zu Schweden kam Lettgallen und, als Erbe des Ordensstaates, das lutherische Herzogtum Kurland. Preussen ähnlich unterstand es, obwohl faktisch weitgehend souverän, polnischer Oberhoheit. Das führte dazu, dass sich in Kurland katholische Minoritäten halten und durch Missionierung der Jesuiten gar entwickeln konnten. Die erfolgreichen Vorstösse Polen-Litauens nach Nordosten und das damit in Verbindung stehende Wirken der Jesuiten hatten gegen Ende des 16. Jahrhunderts für kurze Zeit die Möglichkeit einer grossräumigen Rückgewinnung des Baltikums für die römische Kirche in den Bereich des Möglichen

rücken lassen. Nach wenigen Jahrzehnten verlor indessen Polen seine bestimmende Rolle an Schweden, ohne dass der katholische Glaube hätte ausreichend Wurzeln schlagen können. Einzig in Lettgallen konnte er sich voll entfalten, da dieser Landstrich dauerhaft polnisch-litauisch blieb. Detaillierte Ausführungen zur katholischen Reformbewegung im Allgemeinen oder zum Wirken der Jesuiten im Speziellen bleiben bei Loit Nebensache. In Anbetracht des schwedischen Übergewichts behandelt der Autor vornehmlich den viele Jahrzehnte dauernden, zähen Aufbau einer tragfähigen evangelischen Kirchenorganisation und die Etablierung einer lutherischen Orthodoxie durch die drei Kronen. Eingängig kann Loit die umwälzenden Auswirkungen dieses Prozesses auf das Leben der ländlichen Bevölkerung zeigen und dabei deutlich machen, wie im schwedischen Einflussbereich mit der Entwicklung auf kirchlich-konfessionellem Gebiet letztlich auch (positive) Veränderungen für den sozialen Status, die rechtliche Stellung, die politische Beteiligung oder die Bildung der einheimischen Landbevölkerung (z.B. durch Bauernschulen) einhergingen. Gleichlaufend drängte Schweden den Einfluss der deutschbaltischen Ritterschaft stetig zurück. Die *Restbestände* der katholischen Kirche wurden vollständig ausgemerzt, wohingegen sich orthodoxe Minoritäten wegen der Protektion durch das benachbarte Russland halten konnten.

Das zweite Heft widmet sich – teilweise in Abbildungsartikeln – verschiedenen kulturhistorischen Themen. Es sind durchwegs eher kleinere Beiträge aus der Kunstgeschichte, der Sprachwissenschaft, der Musikgeschichte und der Literaturwissenschaft. Dabei werden die geschichtlichen Rahmenbedingungen, unter anderem in einem Artikel zur dänischen Herrschaft in den Hochstiften Ösel und Kurland, teilweise nochmals aufgegriffen oder ergänzt, was wegen der bereits erwähnten Komplexität hilfreich ist.

Esten und Letten teilten über Jahrhunderte ein ähnliches *politisches Schicksal*. Bezüglich ihrer Herkunft und Sprache sind sie jedoch deutlich unterschiedlich. In konfessioneller Hinsicht blieb in den von Letten bewohnten Gebieten überdies eine starke katholische Minderheit erhalten. Von daher rechtfertigen sich jeweils gesonderte kulturgeschichtliche Artikel zu den beiden Völkern. Den Beiträgen gelingt es dabei, die entscheidenden Impulse der Reformation und der in

ihrem Gefolge einsetzenden Entwicklungen auf die Entfaltung der Kulturen des Baltikums zu zeigen. Die immer noch verbreitete Vorstellung, dass es sich beim Baltikum um eine kulturelle Randregion Europas handelt, lässt sich dank der Belege intensiven Austauschs mit West- und Mitteleuropa gerade für das Feld der Kunst widerlegen.

Das dritte Heft wendet sich vornehmlich den städtischen Verhältnissen der Epoche zu. Der mit rund 80 Seiten umfangreichste Beitrag, Enn Tarvels „Kirche und Bürgerschaft in den baltischen Städten im 16. und 17. Jahrhundert", stellt dabei eine wertvolle Ergänzung zu Loits *ländlicher Untersuchung* von Heft 1 dar. Tarvel bietet unter anderem Einblicke in die während der kurzen polnischen Vormachtstellung sich entfaltende katholische Reformbewegung in den Städten, als deren Träger die Jesuiten hervortreten. Die Anstrengungen der katholischen Seite richteten sich dabei weniger auf eine unmittelbare Missionierung der deutschbaltischen und im Luthertum gefestigten Oberschicht als vielmehr auf die Gewinnung der estnischen und der lettischen Unterschichten. Die angewandten Instrumente waren das Schulwesen und die Volksmission. Blieben die entsprechenden Anstrengungen – mit Ausnahme Lettgallens – auch zeitlich sehr beschränkt und unter konfessionellen Aspekten ohne nachhaltigen Erfolg, so haben die Jesuiten „in der estnischen und lettischen Literaturgeschichte eine deutliche Spur hinterlassen" (Tarvel, S. 61).

St.Gallen Stefan Gemperli

Maria Rosa Ugento, Padre Carlo Giacon. Un Ritratto Familiare, Cavarzere (VE) 2007, Paperback, 59 pp., no price, no ISBN.

Carlo Giacon (1900-1984)[1] è un filosofo gesuita di chiara fama. Fu professore presso l'Università di Padova, dove nel 1964 istituì il Centro per ricerche di filosofia medioevale (oggi a lui intitolato) e nel 1973 fu promotore della nascita e dello sviluppo del periodico "Medioevo. Rivista di storia della filo-

1 All'interno della copertina è riportato come anno della morte del gesuita il 1982, in realtà egli è morto il 17 dicembre 1984.

sofia medioevale". Tuttavia egli viene ricordato per lo più per essere stato, nell'ottobre del 1945, il fondatore del Centro di studi filosofici di Gallarate, che aveva come fine la rinascita degli studi filosofici al termine della seconda guerra mondiale, e che presto divenne un importante punto di riferimento per la cultura filosofica italiana.

Il libro Padre Carlo Giacon: un ritratto familiare di Maria Rosa Ugento è incentrato sul rapporto di affetto e stima reciproca tra l'autrice e P. Carlo Giacon. Ciò emerge dai passi riportati del fitto carteggio intercorso e durato per molti anni tra l'Autrice, all'epoca una giovane donna provata dalla vita (orfana di madre e vedova con due figli), e il gesuita, che diventò presto il suo padre spirituale. Dall'epistolario risulta evidente una stretta e sincera amicizia. Il gesuita rappresentava il più prezioso punto di riferimento per l'Autrice e, come lei racconta, era sempre disponibile nel confortarla nei momenti di delusione e nelle preoccupazioni della vita, incoraggiandola in ogni situazione difficile da affrontare. Obiettivo del libro, centrato pienamente, è di mettere in luce l'umanità del gesuita e la sua straordinarietà nell'affidarsi totalmente al disegno divino. L'intento, quindi, è quello di far conoscere le eccezionali qualità morali di un uomo famoso per l'impegno intellettuale nell'ambito della filosofia, e seppur apparentemente "schivo e pensoso", nel profondo umano e sensibile, sebbene determinato nell'agire e dotato di una personalità forte e allo stesso tempo rassicurante.

L'Autrice delinea la figura di P. Carlo Giacon muovendosi su tre aspetti differenti della sua personalità: quello della delicatezza e della sensibilità del suo animo (il Carlo Giacon poeta); quello della comprensione per gli uomini, ma allo stesso tempo della capacità mostrata nel saperli risollevare dalla loro prostrazione emotiva e nel saperli guidare (il Carlo Giacon padre spirituale); quello della curiosità intellettuale che lo ha spinto a ricercare una chiave di lettura filosofica, nello sforzo di capire e interpretare i cambiamenti culturali e sociali intervenuti nella società del tempo (il Carlo Giacon filosofo).

Roma Carlo Luongo

Casimir Britannicus. English Translations, Paraphrases, and Emulations of the Poetry of Maciej Kazimierz Sarbiewski, (ed.) Krzysztof Fordoński, Piotr Urbański, Modern Humanities Research Association, London 2010, Paperback, 288 p., £9.99, $15.99, €11.99, ISBN 978-1-907322-12-9.

This is a revised and expended edition of English translations, paraphrases, and emulations of fifty-six odes and epodes of the most celebrated Polish Jesuit poet Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595-1640), known throughout Europe, and especially in England/Britain, by his middle name of Casimir (hence the title of the book).

This accomplished Neo-Latin poet and a scholar of the theory of poetry was also an excellent theologian and royal preacher. Following the tradition of Horace and Martial, he composed over 130 odes (collected in four books) and 145 epigrams. This Christian or Sarmatian Horace – as the humanist Hugo Grotius dubbed him – wrote too an epic poem *Lechias* (only its fragment survived) and several works in literary theory, such as *Praecepta poetica, De perfecta poesi sive Vergilius and Homerus,* and *De acuto et arguto sive Seneca et Martialis.*

Sarbiewski enjoyed huge popularity throughout Europe – there were at least sixty Latin editions of his lyrics, of which fifteen were published in his native Poland – but in no other country was he more translated than in England. In the well-written and well-structured introduction to the volume, the editors Krzysztof Fordoński and Piotr Urbański identify six waves of Sarbiewski's long-lasting popularity and indicate its three reasons: his fascination with Horace's poetry; the placement of his poetry in the grammar school curriculum; and that he represented contemporary intellectual fashions of the Continent. Among Sarbiewski's English fans we find Joseph Addison, Dr. Samuel Johnson, George Daniel, Isaac Watts, Samuel Taylor Coleridge, and Walter Savage Landor. Each of these and other less known poets are given a more or less expanded biographical note at the beginning of each chapter.

The editors – who did an excellent job in assembling this carefully thought out critical edition – let us know that a more complete presentation of the history of the English fascination with Sarbiewski's poetry will be the subject of the

future study by Krzysztof Fordoński. We look forward to seeing this work published, for it will complement the sharp yet too brief introduction to the present volume. No doubt, Maciej Kazimierz Sarbiewski, who was awarded a poetic laurel by Pope Urban VIII, deserves more scholarly attention not only in Poland, where – ironically – he is getting less and less known, but also in other parts of Europe, where he had been acknowledged for the common references to the Greco-Roman literature that was fundamental for the cultural identity of the educated people around the world.

New York City Robert Maryks

Congresses

Acta Pekinensia. Western Historical Sources for the Kangxi Reign
An International Symposium in Macau, October 5-7, 2010

The 400th anniversary of the arrival of Matteo Ricci S.J. (1552–1610) in the capital of the Chinese empire in 1601 was celebrated in Peking in 2001. For this occasion, Fathers Luis Sequeira S.J. and Yves Camus S.J. of the Macau Ricci Institute started – together with Paul Rule (Melbourne, Australia), Antonio Vasconcelos de Saldanha (Lisbon, Portugal) and Claudia von Collani (Münster/Erlangen, Germany) – a project concerning one of the most interesting and fascinating documents of the China mission of early modern times, namely the “Acta Pekinensia”. This voluminous manuscript of more than 1400 pages constitutes a precious source of the early Qing period about the rites controversy and the first visit of a papal legate to China in early modern times. This masterpiece was compiled by the Franconian Jesuit Kilian Stumpf (1655–1720) who stayed a great part of his life at the imperial court of Peking. Stumpf, born in the duchy of Würzburg on the 13 September 1655, joined the Oberrheinische Province of the Jesuits in Mainz on 17 July 1673. He managed to be sent to China only after he had made several applications for the mission to the Far East (Indipetae). His talents were various and manifold: besides being a priest, Jesuit, and missionary he was an excellent mathematician and astronomer, an able technician and craftsman, he had the talents of an artist working with glass and especially with crystal glass, and, last but not least, he was an outstanding observer, historian and compiler.

Stumpf started his journey to China in 1691; after a long voyage he arrived in Portuguese Macau only in July 1694, from where he went to Guangdong (Canton), where he received his Chinese name 紀理安 (Jili’an). When the Kangxi emperor 康熙 (reign 1662–1722) got to know about Stumpf’s talents in repairing astronomical and mathematical instruments, he summoned him to the court where Stumpf arrived on 23 July 1695. He was examined by the emperor and ordered to stay in the capital. Despite the fact that he had come

under the Portuguese Padroado the emperor made him live in the house of the French Jesuits the Beitang, 北堂, where Stumpf stayed for more than 25 years. He died in Peking on 20 July 1720.[1]

Stumpf arrived in China two years after the so-called *Edict of Toleration* issued by the Kangxi emperor in 1692. This edict gave Christianity the same rights as Buddhism and Daoism. Quite probably encouraged by the Kangxi Emperor, Stumpf soon founded the imperial glasshouse in 1696/97 and he became director in 1712.[2] Among many other occupations Stumpf was apostolic notary (from 1699), European director of the Imperial Astronomical Bureau (欽天監Qintianjian) from November 1711, and Jesuit Visitor for the Far East from 1714–1718.[3]

His arrival in China occurred at a time when a new phase of the Chinese rites controversy started with the accusation made against the Jesuits' policy of accommodation (permission to revere the ancestors and the philosopher Confucius, permission for the use of several Chinese names for the Christian God) by the vicar apostolic of Fujian, Charles Maigrot (1652–1730), a member of *Missions Étrangères de Paris*. A special commission in Rome discussed the matter for several years. The proponents and adversaries collected documents and published books and pamphlets to illustrate their understanding of the matter, and even the Kangxi emperor was asked by the court Jesuits for his expertise on the Chinese rites which he gave on November 30, 1700 (*Declaratio Rituum*); it was sent to Rome. Finally, Clement XI sent a

1 For Stumpf see Joseph Dehergne, Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800, Roma, Paris 1973, pp. 261f., 322. Sebald Reil, Kilian Stumpf 1655-1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking, Münster 1978.

2 Scholars assume that Stumpf had learnt his art in Mainz at the court of the Mainz elector and prince-bishop under the guidance of Christoph Diem S.J. Stumpf also trained Chinese and Manchu disciples in the art of glass making. Emily Byrne Curtis, The Kangxi Emperor's Glasshouse... nella fornace di vetri, in: Journal the International Chinese Snuff Bottle Society, Winter 1990, pp. 4-15; idem, European Contributions to the Chinese Glass of the Early Qing Period, in: Journal of Glass Studies 35/1993, pp. 91-101; idem, A plan of the Emperor's Glassworks, in: Arts Asiatiques 56 /2001, pp. 81-90; Silvia Ebner von Eschenbach, Der europäische Einfluss auf die Herstellung von Glas und Email am chinesischen Kaiserhof, in: Die Wittelsbacher im Reich der Mitte. 400 Jahre China und Bayern, hg. v. Renate Eikelmann, München 2009, pp. 140-147.

3 http://132.187.98.10:8080/encyclopedia/en/stumpfKilian.pdf (5 May 2011).

legate to China to publish the prohibition of the Chinese rites of 1704. This legate Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668–1710), Patriarch of Antiochia, travelled to China via India, where he forbade the so-called Malabarian rites. He arrived in China in April 1705 and was invited to the imperial court as a religious legate, i.e. he had special and better treatment than normal tribute bearers. However, the Kangxi emperor and the court disliked Tournon's arrogant attitude towards China, the Chinese and the rites. When the emperor learned about the prohibition of the rites, he considered this as interference in Chinese affairs. After two audiences with the emperor and after the interview of Maigrot, who was presented as a great expert on things Chinese by Tournon, the legate left Peking in August 1706. In consequence of Tournon`s legation Kangxi now demanded a certificate from all missionaries who wanted to stay in China, the 票 *piao*. They had to promise to follow the Jesuit Matteo Ricci's attitude of accommodation to China, otherwise they were expelled.

Tournon left Peking and travelled to Nanking where he issued the Mandate of Nanking in February 1707 forbidding the acceptance of the *piao*, and proclaiming even stricter regulations than the papal decree *Cum deus optimus* of 1704. The emperor expelled him to Macau where he should wait until the imperial envoys to Rome would return with an answer to the imperial declaration of 1700 and a response to Tournon's behaviour at the imperial court.[4]

When Tournon's arrival in Peking was announced, Kilian Stumpf was appointed procurator for this affair and compiler of the report about Tournon's stay at the capital. Stumpf who was evidently a distinguished writer used his talents to compile his *Acta Pekinensia seu Ephemerides Historiales eorum, quæ Pekini acciderunt à 4.ª Decembris Anni 1705 1.ª adventûs Ill.mi et Exc.mi Dñi. D. Caroli Thomæ Maillard de Tournon Patriarchæ Antiocheni Visitatoris Apostolici, cum potestate Legati de latere &c.* (= Events or historical diary of the things that happened in Peking since the 4 of December 1705, the arrival of his Excellency Charles-Thomas Maillard

4 Claudia von Collani, Die christliche Chinamission der Neuzeit, : Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 93/2009, pp. 205-219.

de Tournon, Patriarch of Antiochia, Apostolic Visitor, with power of a Legate a latere). For this purpose he used his own observations, reports made by his brethren, documents and letters written in several languages by missionaries all over China (Jesuits, Franciscans, Augustinians), protocols, and documents from the imperial archives which were translated into Latin on behalf of the imperial legations to Rome as a response to Tournon's behaviour in China. Stumpf had a unique position at the court. Like the other Jesuits in Peking he was part of the imperial inner household and as such had close connections to and even friendship with Manchu and Chinese officials in imperial service, especially to the Manchu mandarins of the 養心殿 Yangxin Dian (imperial workshops) and the 武英殿 Wuyin Dian (imperial printing house). All the documents of the Kangxi emperor which sent to Rome were translated into Latin by the Jesuits, including Stumpf.[5]

At first the "Acta Pekinensia" had the purpose only to describe the time of Tournon's stay in China. Later they were extended and evolved into an apologia (defence) of the Jesuits in China, for they were accused in Rome of being responsible for the failure of Tournon's legation, but also to defend them in causes of ecclesiastical jurisdiction (Portuguese Padroado versus exemption of the religious orders; Portuguese Padroado versus Vicars Apostolic).

Evidently Stumpf had quite a talent for historical reports. Fr. Francis A. Rouleau S.J., who was among the first researchers to use the "Acta Pekinensia", called them "the most detailed and voluminous journal to come out of the old China mission."[6] Nevertheless, they were never printed and only used in very specific cases, evidently because they are part of the documents concerning the Chinese rites controversy which only became a field for research in redent years. Father Rouleau planned to use the "Acta Pekinensia" as a source to write about the papal legation of Charles-Thomas Maillard de Tournon and his project will be continued at the Ricci-Institute in San Francisco in expanded form to include the Chinese rites.

5 Claudia von Collani, Zwei Briefe zu den figuristischen Schriften Joachim Bouvets S.J., in: Sino-Western Cultural Relations Journal, XIV/1992, pp. 25-27.

6 Francis A. Rouleau, Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking. The First Imperial Audience (31 December 1705), in: AHSI 31/1962, p 281.

The Macau Ricci Institute under its director by Fr. Artur K. Wardega S.J., and with the help of Fathers Luis Sequeira S.J. and Yves Camus S.J. have started the ambitious project to publish this important source which is kept in the ARSI Jap.Sin. 138.[7] It is planned to publish the Latin transcription, made by a team of Polish Latinists under the guidance of Monika Miasek, an English translation mostly prepared by Gerry Hughes S.J. with the help of other Jesuits, and the introduction and annotations by Paul Rule, Antonio Vasconcelos de Saldanha and Claudia von Collani.[8] The importance of Kilian Stumpf's masterpiece lies mostly in its role of complementing Chinese sources for the inner court of the early 18th century with a Western text. To introduce this precious source about the reign of the Kangxi emperor and the rites controversy to the public and to show its context and value among other Chinese and European sources, a conference was held in Macau from October 5-7, 2010. At the conference, papers were presented about contemporary sources about the reign of the Kangxi emperor and his relations with countries abroad. It is planned to publish the contributions later.

- Luís Sequeira, The "Acta Pekinensia" Ricci Macau Project.
- Paul Rule, The historical significance of the Acta Pekinensia.
- Claudia von Collani, Kilian Stumpf and his "Acta Pekinensia". Life, context and purpose of a manuscript.
- Gerard Hughes, Four portraits.
- Paolo Aranha, An Indian prelude. Tournon's stay and action in Pondichéry on his way to China.
- Paul Rule, The Chinese Rites controversy. An overview and critique.
- Ilaria Morali, Aspects of the theological debate in the years immediately prior to the first decree of Clement XI (1704).
- António Vasconcelos de Saldanha, Gabriel de Magalhães S.J. and his Beijing journal.

7 Parts of the text were copied for the Archives of the Propaganda Fide in Rome.

8 See also article by Paul Rule, The Acta Pekinensia Project: http://www.riccimac.org/doc/RULE-OntheAPProjectUK6113.pdf (5 May 2011).

- Patrizia Carioti, The Zheng regime vs. the Manchu empire. The significance of Vittorio Ricci's O.P. "(Hechos de) La Orden de Predicadores en el Imperio de China" (1676).
- Vitor Gaspar Rodrigues, Claudio Filippo Grimaldi S.J.. Imperial envoy to Europe and his secret mission.
- Davor Antonucci, The Sino-Zunghar War. The Jesuit sources.
- Isabelle Landry-Deron, The Kangxi lessons in western sciences with the Jesuit Fathers J. Bouvet (1656–1730) and J.-F. Gerbillon (1654–1707).
- Emily Byrne Curtis, Kilian Stumpf S.J. at Kangxi's court, 1695–1720. A new perspective on his tenure as a missionary-artist.
- Michele Fatica, Ripa's [Ma Guoxian] Journal III (1716–1720) with new documents for the history of the Kangxi era.
- Jin Guoping, An embassy for the 70th birthday of the emperor João Mourão S.J. and his plan of a Portuguese embassy to Beijing.
- António Vasconcelos de Saldanha, From Rome for Beijing via Lisbon. The political context of de Tournon's legation.
- Giacomo di Fiore, From Tournon to Mezzabarba (paper presented by Gianni Criveller).
- Thierry Meynard, Recent Chinese translations (2000 – 2010) of ancient documents and modern studies related to missionaries in China in the 17th and 18th centuries.

The friendly atmosphere of Macau, where Stumpf had arrived more than 300 years ago, was evident in the social program, namely a visit to the Macao Museum of Art, where the exhibition *The Master from the West. An Exhibition Commemorating the 400th Anniversary of the Passing of Matteo Ricci* was being held, and by an organ and piano concert at St. Joseph Seminary Church.

Münster/Erlangen Claudia von Collani

Patrząc w przyszłość nie zapominajmy o przeszłości. 400 lat tradycji uniwersyteckich w Poznaniu (Guardando al futuro non dimentichiamo il passato. 400 anni di tradizione universitaria a Poznań), Poznań, 26-27 ottobre 2011

Il 28 ottobre 1611 il re di Polonia Sigismundo III firmò un privilegio con il quale trasformava il collegio dei gesuiti di Poznań in università. La Compagnia di Gesù era presente a Poznán dal 1571 per occuparsi del collegio fondato dal vescovo Adam Konarski nel dicembre del 1570. La nuova scuola si sviluppò rapidamente e presto nacque l'idea di elevarla al grado di università. L'Accademia di Cracovia, gelosa dei propri privilegi, boicottò i vari tentativi che i gesuiti intrapresero fra la fine del '500 e la fine del '600 per avere a Poznań una loro università. Per questa resistenza la concessione attestata dal privilegio del 1611 non fu mai realizzata, ciononostante il collegio gesuitico in questione funzionò fino alla soppressione della Compagnia offrendo agli studenti il programma della *Ratio studiorum*, inclusi i corsi di filosofia e di teologia, essendo in questo modo un'università *de facto* pur non potendo esserla *de iure*.

Per celebrare il quarto centenario del privilegio di Sigismondo III, l'Università di Adam Mickiewicz di Poznań ha organizzato un simposio che si è svolto nei giorni 26-27 ottobre 2011 nella sede dell'Università e in quella dell'antico collegio della Compagnia (oggi sede del municipio). Gli studiosi provenienti da vari centri accademici hanno esposto alcuni temi legati alla storia del collegio gesuitico. Ecco i titoli dei loro contributi:

- Igor Kraszewski, *Wielkopolska i Poznań na przełomie XVI i XVII wieku* (La Polonia Maggiore e Poznań a cavallo del '500 e '600).
- Mikołaj Pukianiec, *Szkoła katedralna w Poznaniu – schola maior posnaniensis* (La Scuola cattedrale di Poznań – *schola maior posnaniensis*).
- Michał Nowicki, *Akademia Lubrańskiego* (L'Accademia di Lubrański).

- Ludwik Grzebień S.J., *Poznańskie kolegium jezuickie na tle dziejów Towarzystwa Jezusowego na ziemiach Rzeczypospolitej* (Il collegio gesuitico di Poznań sullo sfondo della storia della Compagnia di Gesù in Polonia).
- Dariusz Kuźmina, *Jakub Wujek w Poznaniu* (Jakub Wujek a Poznań).
- Robert Danieluk S.J., *Starania o przekształcenie poznańskiego kolegium jezuitów w uniwersytet w świetle dokumentów Rzymskiego Archiwum Towarzystwa Jezusowego* (I tentativi di trasformare il collegio gesuitico di Poznań in università alla luce dei documenti dell'ARSI).
- Andrzej Kusztelski, *Zespół kolegium jezuickiego w Poznaniu. Układ przestrzenny i architektura* (Il complesso architettonico del collegio gesuitico di Poznań. La composizione dello spazio e l'architettura).
- Kazimierz Puchowski, *Jezuicki konwikt w Poznaniu* (Il convitto dei gesuti a Poznań).
- Barbara Judkowiak, *Kilka uwag na temat teatru poznańskich szkół jezuickich w kontekście ich starań o prawa uniwersyteckie* (Alcune osservazioni sul teatro della scuola gesuitica di Poznań nel contesto dei suoi tentativi di trasformarsi in università).
- Andrzej Paweł Bieś S.J., *Kadry nauczycielskie poznańskiego kolegium w XVI-XVIII wieku. Zarys problematyki* (Il corpo docente del collegio di Poznań dal '500 al '700. Un abbozzo della problematica).
- Rafał Witkowski, *Biblioteka jezuicka w świetle katalogu z początku XVII wieku* (La biblioteca dei gesuiti alla luce del catalogo dell'inizio del '600).
- Iwona Dacka-Górzyńska, *Heraldyka w kolegium jezuitów w Poznaniu* (L'araldica nel collegio dei gesuiti a Poznań).
- Dorota Żołądź-Strzelczyk, *Działalność szkół poznańskich w okresie reform Komisji Edukacji Narodowej – akademia wielkopolska i szkoła wydziałowa poznańska* (Attività delle scuole a Poznań nel periodo delle riforme della Commissione dell'Educazione Nazionale – l'Accademia della Polonia Maggiore e la scuola superiore di Poznań).
- Alicja Pihan-Kijasowa, *August Cieszkowski i jego niezrealizowany projekt powołania w Poznaniu polskiego uniwersytetu* (August Cieszkowski e il suo irrealizzato progetto di erigere a Poznań un'università polacca).

All'evento hanno partecipato varie decine di persone, fra loro molti docenti e studenti dell'Università.
Faceva parte della stessa celebrazione anche una mostra allestita nella Biblioteca Universitaria inaugurata il 27 ottobre 2011. Fino a dicembre dello stesso anno i visitatori potranno ammirare, fra gli oggetti esposti, alcuni manoscritti e libri provenienti dal sopra menzionato collegio lí stampati, in originale o riprodotti: ad esempio le riproduzioni del privilegio reale del 1611 e di un altro analogo del 1678, nonché la versione digitale del catalogo seicentesco della biblioteca del collegio il cui originale oggi si trova a Uppsala. Contestualmente è stato pubblicato un catalogo dettagliato.

È necessario aggiungere che agli organizzatori va riconosciuto anche il merito di aver già pubblicato gli atti del simposio: Wokół jezuickiej fundacji uniwersytetu z 1611 roku (Sulla fondazione gesuitica dell'università nel 1611), Dorota Żołądź-Strzelczyk, Rafał Witkowski (ed.), Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2011.

ARSI Robert Danieluk S.J.

Institutum Historicum Societatis Iesu

Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series

Stephanus Tuccius S.J., Christus Nascens, Chistus Patiens, Christus Iudex. Tragoediae, Edizione, Introduzione, Traduzione di Mirella Saulini, Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series, vol. 8, Roma 2011, pp. LX + 292, ISBN 978-88-7041-208-6.

€ 60.00

Le tragedie *Christus Nascens*, *Christus Patiens*, *Christus Iudex* del padre Stefano Tuccio, S.J., (1540-1597) sono inedite, eccezion fatta per la terza, della quale non esistono però edizioni recenti, ma soltanto edizioni dell'epoca. Il Tuccio, nato a Monforte, presso Messina, è personalità significativa nella storia della Compagnia di Gesù; fu docente di teologia, oratore papale e, soprattutto, fu chiamato dal generale Acquaviva, nel 1583, a far parte della commissione incaricata di redigere la *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu.* Se imprescindibile fu la sua opera di teologo, le sue tragedie cristologiche sono tra le opere più interessanti dei primi decenni del teatro gesuitico, e non soltanto per l'impegno drammaturgico.
Esse costituiscono un vero e proprio progetto concluso, una trilogia che occorre conoscere nella sua completezza, e si situano tra le rappresentazioni sacre e il teatro che aspira a inserirsi nell'eredità del dramma classico. I testi qui pubblicati sono quelli delle versioni più antiche, conservati manoscritti dalla Biblioteca Regionale Universitaria di Messina. Altri codici rivelano successive modifiche al *Christus Nascens* e al *Christus Iudex*; si può dire anzi che del *Christus Iudex* esistano due versioni, la messinese e la romana. Per l'esame di quest'ultima si è utilizzato il codice 739, conservato dalla Biblioteca Casanatense di Roma, mentre per le modifiche al *Christus Nascens* si è esaminato il codice Mss. gesuitici 24, conservato dalla Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II" di Roma. L'introduzione fornisce la biografia di Stefano Tuccio, gesuita intellettuale; fa altresì il punto sugli studi fin qui condotti sul teatro dei Gesuiti e colloca la produzione del teologo monfortese all'interno dello sviluppo di questo teatro, evolutosi da semplice recitazione di poesie e

dialoghi a rappresentazione teatrale vera e propria. In particolare l'introduzione puntualizza sulla novità, già individuata a suo tempo da Jean-Marie Valentin, della tragedia cristologica tucciana: dopo anni d'assenza, dovuta certo al rispetto per la sua figura divina, Gesù torna sulla scena. La tragedia sacra, dal Tuccio legittimata nei prologhi, si solleva dunque, in un periodo nel quale gli autori del teatro gesuitico attingevano all'Antico Testamento, al contenuto più alto: il Cristo stesso, nel *Christus Patiens* il Cristo che muore. L'altezza del contenuto corrisponde all'importanza di tale tragedia, e dell'intera trilogia, nella storia del teatro sacro, dunque del teatro tutto. Questo fa di Stefano Tuccio un drammaturgo dall'opera del quale non si può prescindere.

Mirella Saulini è stata docente nei licei di Stato e cultore della materia prima, docente a contratto poi presso l'Università degli Studi di Roma, "La Sapienza". Qui, sotto la guida della prof. Franca Angelini, ha iniziato a coltivare gli studi teatrali, rivolgendo il proprio interesse al teatro del Settecento e all'opera di Carlo Goldoni. Da qualche anno si occupa del teatro dei Gesuiti, in particolare dell'opera drammatica, e oratoria, del padre Stefano Tuccio S.J. Ha pubblicato libri, nonché numerosi saggi in miscellanee e riviste. Tra questi: *Indagine sulla donna in Goldoni e Gozzi*, Roma, Bulzoni, 1995; *Il teatro di un gesuita siciliano, Stefano Tuccio, S.J.*, Roma, Bulzoni, 2002; *La letteratura teatrale del Novecento dal secondo dopoguerra ad oggi: autori, tendenze e tecniche di rappresentazione*, in Rocco Mario Morano, a cura di, *Strutture dell'immaginario. Profilo del Novecento letterario italiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007. Per l'Institutum Historicum Societatis Iesu ha pubblicato: *Tredici lettere inedite del P. Stefano Tuccio, S.J, (1540-1597)*, AHSI, 135/1999; *"Il gran piacere che io sento in ragionare con gl'amici". Lettere di Bernardino Stefonio, S.J., (1560-1620) a Valentino Mangioni, S.J., (1573-1660)*, AHSI, 152/2007; *Tra Erasmo e Cicerone. L'eclettismo oratorio di Stefano Tuccio, S.J.*, AHSI, 155/2009.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu

Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna, Enrique García Hernán, María del Pilar Ryan (eds.), Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 74, Hardback, XIV., 800 pp., Ill, ISBN: 978-88-7041-374-8.

€ 37.00

Francisco de Borja, figura cimera del siglo XVI, ha sido justamente relacionado con la nobleza – pese a renunciar a sus títulos y privilegios – y con una ejemplar vida religiosa como jesuita. Tempranamente fue considerado patrono de la nobleza española y habsbúrgica por su estrecha vinculación con ese estamento y por su paradigmático navegar en el peligroso mar de la corte. Es también patrono de Valencia y de Lisboa, y desde 1922 patrono de la Curia Generalicia de la Compañía de Jesús.

Los biógrafos han enmarcado el abandono de su ducado de Gandía y el abrazo a la vida jesuítica con los contornos dolorosos de las muertes de la emperatriz y de su esposa. También se han destacado algunas de sus especiales actitudes, como la humildad y penitencia. Pero otras, como la prudencia, la alegría, la generosidad y disponibilidad total para servir a su patria y a la Iglesia han quedado difuminadas a causa de un exagerado empeño por engrandecerle desgajándolo del mundo en que vivió. Ha sido trasladado del siglo XVI al XVII porque las primeras biografías se sirvieron de testimonios de los procesos de beatificación y canonización muy posteriores a la fecha de su muerte. Sus descendientes, esos momentos en la cúspide del poder, idealizaron su figura. Así quedó descarnado en muchos aspectos, especialmente en lo referente a su humanidad, flaquezas y desengaños, luchas y tensiones. Todo lo referente a sus opciones político-religiosas fueron sublimadas sin más; bosquejadas así, someramente, con el adorno de su santidad.

Archivum Romanum Societatis Iesu

Theses sent to the library of ARSI

Rie Arimura, Iglesias kirishitan. El alrte de lo efimero en las misiones católicas en Japón (1549-1639), Tesis doctoral, Prof. Elisabetta Corsi, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofia y Letras, 2010, Pp. 294-[24].

Mercedes Avellaneda, Conflicto y poder entre franciscanos y jesuitas por el control de las reducciones en el Paraguay colonial, Tesis de Licenciatura, Prof. Ana Maria Lonardi, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofia y Letras, 1996, Pp. 205.

Anita Bendel, Kriegserfahrung und konfessionelle Identität am Beispiel des Heiligenstädter Jesuitenkollegs, Magisterarbeit, Prof. Franz Brendle, Universität Tübingen, Seminar für Neuere Geschichte, 2011, Pp. 86.

Victor Bilotas, [L'apostolato dei gesuiti in Siberia nel periodo delle persecuzioni religiose 1955-1964], Tesi per la Licenza, Prof. Marek Inglot S.J., Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Storia e Beni Ecclesiastici della Chiesa, 2010-2011, Pp. 153 [Testo in lingua cirillica].

Renata Maria De Almeida Martins, Tintas da Terra, tintas do Reino. Arquitectura e Arte nas Missões Jesuíticas do Grão--Pará (1653-1759), Tese de doutorado, Prof. Luciano Migliaccio, Universidade de São Paulo, Facultade de Arquitectura e Urbanismo, 2009, 2 vols. Pp.483, 365.

Miroslav Herold S.J., La venerazione di santa Paolina, patrona di Olomuc. Un caso concreto del culto di corpi santi catacombali, Prof. Filippo Lovison, Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa, 2010, Pp. 165.

Esther Jiménez Pablo, La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús. Entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643), Tesis doctoral, Prof. José Martínez Millán, Universidad Autónoma de Madrid, Facul-

tad de Filosofia y Letras, Departamento de Historia Moderna, 2011, Pp. 718.

Antoine Bui Kim Phong, Evangelization of culture and inculturation of faith. Alexandre De Rhodes S.J. (1593-1660) and his mission in Vietnam, Dissertazione di Dottorato, Prof. Fidel González Fernández M.C.C.I., Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa, 2010-2011, Pp. 376.

Michela Liberati, Matrimonio e famiglia nel Qi Jia Xi Xue (1631) di Alfonso Vagnoni S.J. (1556-1640), Tesi di Laurea, Prof. Elisabetta Corsi, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere Filosofia, 2009-2010, Pp. 136.

Jan Pavlík S.J., Vzpomínky. Na zemřelé jezuity, narozené v Čechách, Moravě a moravském Slezsku. Díl I-III období 1814-1990 [Memorie dei gesuiti defunti nati in Boemia, Moravia e Silesia Moravia] S.n.t. Pp. 58-82-112.

Cássio Albério Pereira De Carvalho, O pensamento e a obra do Padre João Felipe Bettendorff e a sua contribuição para a evangelização do Estado do Maranhão e Grão Pará (1661 a 1698), Dissertatio ad Dottoratum, Prof. Fidel González Fernández M.C.C.I., Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Historiae Ecclesiasticae, 2006, Pp. 365.

Simona Sperindei, Presenze toscane a Roma tra Seicento e Settecento. La committenza delle famiglie del Taja e Riccardi e loro rapporti culturali con la città papale, Dottorato di Ricerca, Prof. Silvia Danesi Squarzina, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Lettere e Filosofia, 2010-2011, Pp. 568.

Amélie Vantard, Les vocations pour les missions Ad Gentes (France, 1650-1750), Thèse de doctorat, Prof. Pierre-Antoine Fabre, Université du Maine (Le Mans), C.E.R.H.I.O, 2010, Pp. 533.

Please send a copy of theses on areas relevant to the history of the Society of Jesus to arsi-bib@sjcuria.org or to the Library, ARSI, Borgo Santo Spirito 4, I-00193 Roma.

Scientific activity of the members of IHSI from July to november 2011

Publications

Robert Danieluk S.J.
Monumenta Historica Societatis Iesu come strumento di studio della storia delle missioni gesuitiche: uno sguardo bibliografico, in: *Studia Missionalia* 60/2011, p. 61-84.

La formazione religiosa di Luigi A. Lanzi nella Compagnia di Gesù, in: L'Abate Luigi Antonio Lanzi tra filologia classica e letteratura religiosa. Atti del IV convegno di studi lanziani, Corridonia (MC), Teatro "Giovan Battista Velluti", 14 novembre 2009, Edizioni Simple, Macerata 2010, p. 27-41.

Starania o przekształcenie poznańskiego kolegium jezuitów w uniwersytet w świetle dokumentów Rzymskiego Archiwum Towarzystwa Jezusowego (Attempts to transform the Jesuit college in Poznań in university in the light of documents of the Jesuit Roman Archives), in: Wokół jezuickiej fundacji uniwersytetu z 1611 roku (Around the Jesuit university fundation from 1611), Dorota Żołądź-Strzelczyk, Rafał Witkowski (ed.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011, p. 107-121.

Francisco de Borja Medina S.J.
El P. Maestro Ignacio y el ideal de su proyecto académico: Colegios y Universidades en la Compañía de Jesús, en: Ideales de Formación en la Historia de la Educación, Javier Vergara Ciordia, Fermín Sánchez Barea, Beatriz Comella Gutiérrez (Coords), Editorial Dykinson, S.L., Madrid 2011, ISBN 978-84-9982—215-0, p. 177-227.

Paul Oberholzer S.J.
Jezité v Říši středu. Jak první Evropané novověku vstoupili do Číny a vyrovnali se s konfucianismem, in: Salve. Revue pro teologii a duczhovní život, 3-4/2010, p. 77-89.

Quellen zu den Jesuiten in Eichstätt im Archivum Romanum Societatis Iesu. Einblick in Kommunikation und Administration der weltweit organisierten Gesellschaft Jesu,

in: Die Schutzengelkirche und das ehemalige Jesuitenkolleg in Eichstätt, hg. v. Sibylle Appuhn-Radtke, Julius Oswald, Claudia Wiener, (Jesuitica Bd. 16), Verlag Schnell + Steiner, Regensburg 2011, S. 15-32.

Conferences

Robert Danieluk S.J.
Archivum Romanum Societatis Iesu: un luogo privilegiato per lo studio dell'attività evangelizzatrice dei gesuiti. XXIV Convegno dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica, Sassone-Roma, 13-16 settembre 2011.

Starania o przekształcenie poznańskiego kolegium jezuitów w uniwersytet w świetle dokumentów Rzymskiego Archiwum Towarzystwa Jezusowego (Attempts to transform the Jesuit college in Poznań in university in the light of documents of the Jesuit Roman Archives). Conference: Patrząc w przyszłość nie zapominajmy o przeszłości. 400 lat tradycji uniwersyteckich w Poznaniu (Looking forward do not forget the past. 400 years of the university traditions in Poznań), Poznań, 26-27 October 2011.

Eugeniusz de Mazenod i jezuici (Eugene de Mazenod and the Jesuits), Conference: Od Rewolucji Francuskiej do Nowej Ewangelizacji. Wokół osoby i charyzmatu św. Eugeniusza de Mazenoda w 150 rocznicę narodzin dla nieba (From the French Revolution to the New Evangelization. St. Eugene de Mazenod, his charism and mission on the occasion of the 150th anniversary of his death), Obra (Poland), 28 October 2011.

Francisco de Borja Medina S.J.
Los "Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los Jesuitas Andaluzes" del P. Alonso Pérez de Valdivia. Presentación del fragmento conservado del texto inédito (años 1771-1779) y aproximación a su contenido. XVI Congreso internacional de AHILA, San Fernando (Cádiz): Vidas e identidades de los jesuitas desterrados en el siglo XVIII, 6 - 9 de septiembre de 2011.

Archivi ed evangelizzazione: l'archivio delle Indie a Siviglia. XXIV Convegno dell'Associazione Archivistica Ecclesiastica, Sassone-Roma, 13-16 settembre 2011.

Paul Oberholzer S.J.
Eusebio Kino. Ein Trentiner aus dem Nonsberg in Mexiko im Dienste der Gesellschaft Jesu und des spanischen Königs, Vortrag im Collegium Maximum, Sillgasse 6, Innsbruck.

Index Volume LXXX

Articles

Miscellanea

Book Reviews

Congresses

Varia

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Back issues may be obtained. The price for a single issue is €20,00 (plus postage). Volumes I-L (1981) may be purchased for € 35,00 (plus postage) a volume. Volumes LI-LXIX (1982-2000) are € 40,00 (plus postage) a volume. Anyone purchasing a complete set of volumes I-LXIX (1932-2000) with the three volumes of index will receive a 30% discount. The four volumes of indices (vol. 1: I-XX [1932-1951]; vol. 2: XXI-XXX [1952-1961]; vol. 3: XXXI-L [1962-1981]; vol. 4: LI-LX [1982-1991]) are available for € 20,00 or $ 22.00 each.

Articles from back issues of the Archivum may also be obtained electronically from Pro Quest through their website at: www.proquest.co.uk/en-UK

While pre-1996 are available electronically, current issues are not published on-line.

Manuscripts, books for review, news for the historiographical notes section, should be addressed to
Archivum Historicum Societatis Iesu
Borgo S. Spirito 4
00193 Roma
tel. 39-06-689-77 536
e-mail: paul.oberholzer@jesuiten.org

All inquiries concerning subscriptions, orders, payments, etc. should be addressed to Secretary, Institutum Historicum Societatis Iesu, at: ihsiroma@sjcuria.org.
Requests for volumes not received and presumably lost in the post will only be acknowledged for one year after issue date.

Subscription for 2011: $50.00 or € 36,00.

Published Semi-Annually by
Institutum Historicum Societatis Iesu
International Standard Serial Number (ISSN) 0037-8887

NOTAE COMPENDIARIAE

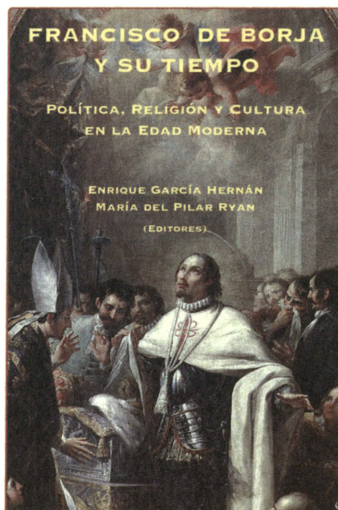
AHSI=*Archivum Historicum Societatis Iesu.* ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu.*
BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu.*
DHCJ=*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús.* Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.
Bobadilla=*Bobadillae Monumenta.* Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).
Borgia=*Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 7 vols. Madrid, 1894-2009 (2, 23, 35, 38, 41, 156, 157).
Broët=*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).
Cat. Prov. Austr.=*Catalogi Provinciae Austriae.* 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).
Chronicon=*Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco.* 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
Constitutiones I=*Monumenta Constitutionum praevia.* Rome, 1934 (63).
Constitutiones II=*Textus hispanus.* Rome, 1936 (64).
Constitutiones III=*Textus latinus.* Rome, 1938 (65).
Directoria=*Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Rome, 1955 (76).
Doc. Ind.=*Documenta Indica.* 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133).
Doc. Mal.=*Documenta Malucensia.* 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).
Epp. Ign.=*Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42).
Epp. Mixtae=*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).
Exerc. Spir.=*Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Rome, 1969 (100).
Faber=*Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).
Fontes doc.=*Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Rome, 1977 (115).
Fontes narr.=*Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
Lainez=*Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
Litt. Quad.=*Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).
Mon. Ang.=*Monumenta Angliae.* 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).
Mon. Ant. Flor.=*Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Rome, 1946 (69).
Mon. Ant. Hung.=*Monumenta Antiquae Hungariae.* 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).
Mon. Bras.=*Monumenta Brasiliae.* 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).
Mon. Iap.=*Monumenta Historica Iaponiae.* 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).
Mon. Mex.=*Monumenta Mexicana.* 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).
Mon. Nov. Franc.=*Monumenta Novae Franciae.* 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).
Mon. paed.=*Monumenta paedagogica.* 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
Mon. Per.=*Monumenta Peruana.* 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).
Mon. Prox. Or.=*Monumenta Proximi Orientis.* 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).
Mon. Sin.=*Monumenta Sinica.* Rome, 2002 (153).
Mon. Xavier=*Monumenta Xaveriana.* 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).
Nadal=*Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).
Pol. Compl.=*Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).
Regulae=*Regulae Societatis Iesu.* Rome, 1948 (71).
Ribadeneira=*Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).
Salmeron=*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).
Xavier=*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).
Sommervogel=Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

Francisco de Borja y su Tiempo

Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna

Enrique García Hernán, María del Pilar Ryan (eds.)

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 74



ISBN: 978-88-7041-374-8 - Hardback, XIV., 800 pp., Ill, € 37.00